Irénikon

TOME XXIII

Trimestre. 1950

EURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON
REVUE TRIMESTRIELLE

Rédaction et Administration : IRÉNIKON, PRIEURÉ, CHEVETOGNE (Belgique).

Conditions d'abonnement :

Belgique : 160 frs. ; le numéro : 45 frs. C. C. P. Brux. 1612.09.

Étranger : 170 frs. belges ; rédiger les chèques de préférence en francs belges.

France : 750 frs. français ; le numéro : 200 frs.
Correspondant particulier : DOM MERCIER, 6*bis*, rue H. Cloppet, Le Vésinet (S. et O.) C/p. 5158-37. — Dépositaire : OFFICE GÉNÉRAL DU LIVRE, 14*bis*, rue Jean Ferrandi. Paris 6e. C/p. 195-93.

Grande-Bretagne : DUCKETT, 140, The Strand, London, W. C. 2.

SOMMAIRE

IRÉNIKON

Tome XXIII. 2e trimestre 1950.

Le Dialogue théologique à Amsterdam.

Exposé et Réflexions.

L'article promis depuis un an, a attendu la publication des travaux de l'assemblée d'Amsterdam en version française ; celle-ci ne s'est faite qu'à la fin de 1949 et a suivi de plus de six mois l'original anglais.

Il n'en aura pas perdu de son actualité pour autant : Amsterdam et son dialogue continueront jusqu'à la prochaine assemblée générale du Conseil œcuménique des Églises. Le retard de mon exposé lui a permis de suivre quelques-uns de ces cheminements, pour son bien, j'ose l'espérer.

La publication des travaux comprend cinq volumes portant le titre général de *Désordre de l'homme et dessein de Dieu :* les quatre premiers contiennent chacun un sous-thème (études et rapport) dont chacun encore fut le sujet d'une section d'études à l'Assemblée : *L'Église universelle dans le dessein de Dieu* ; *Le dessein de Dieu et le témoignage de l'Église ; L'Église et le désordre de la Société ; L'Église et le désordre international.* Ils ont, par contre, en commun : une Préface, une Introduction signée de H. P. van Dusen, président du département d'études, et le Message de l'Assemblée. Le cinquième est intitulé : *La première assemblée*

du Conseil œcuménique des Églises, Amsterdam, 22 *août — 4 septembre* 1948, rapport officiel édité par W. A. Visser 't Hooft, Secrétaire général du Conseil œcuménique des Églises. Lui seul est muni d'un index des matières, plutôt sommaire du reste. A la différence des rapports officiels des conférences œcuméniques antérieures, celui d'Amsterdam ne donne qu'en résumé les discussions en séance plénière et les pièces non officielles, tout en cherchant, comme le dit la Préface, à transmettre la substance et le climat de l'ensemble [1].

Par contre le centre de Genève possède heureusement un enregistrement des travaux en compte rendu mot à mot, le nombre des mots atteignant, au dire de l'archevêque de Cantorbéry, des « chiffres astronomiques ».

Je ne compte pas faire à mon tour, dans ces pages, un enregistrement détaillé des matériaux imprimés. J'y choisirai, pour le commenter, ce qui intéresse *Irénikon* au premier chef, et ce qui est spécialement autorisé ; autrement dit, le premier sous-thème et les rapports « reçus par l'Assemblée qui les recommande à l'attention des Églises pour étude et décisions pratiques » et qui ont été, disons-le une fois pour toutes, retravaillés à plusieurs reprises et finalement amendés après discussion, ainsi que le Message de l'Assemblée. Ce qui ne m'empêchera pas de puiser aussi à des documents de moindre autorité, comme le sont les travaux préparatoires contenus dans les premiers quatre

1. L'édition française, petit *in-octavo*, a paru chez Delachaux et Niestlé, Paris-Neuchâtel, au prix de 5,75 frs suisses les quatre premiers volumes et de 5 frs le cinquième, respectivement de 318, 334, 302, 370 et 316 p. La traduction française n'est pas toujours des plus heureuses : ainsi « The Episcopate of the Catholic Church » devient « l'évêché de l'Église catholique » (V, 53). L'édition anglaise, grand *in-octavo*, appartient à la S. C. M. Press de Londres, 12/6 le volume, respectivement de 218, 226, 206, 232 et 272 p.

Je citerai d'après l'édition française, volume et page, en les faisant précéder quand il s'agira d'un rapport officiel de *R* et de son numéro, de *M* quand ce sera le Message de l'Assemblée.

volumes, — ce en quoi je ne ferai qu'obéir au conseil de ces mêmes rapports — , ainsi qu'à d'autres sources encore.

Pour le contexte général de l'Assemblée les lecteurs voudront bien se reporter à ce qui en a déjà été publié ici même [1].

I.

Pour saisir sur le vif le dialogue théologique d'Amsterdam il aurait fallu assister aux discussions des sections et des comités « tantôt atelier, tantôt champ de bataille, plus souvent le lieu des découvertes et de la rencontre des esprits » (V, 5). « Là les convictions les plus profondes ont pu s'exprimer, les opinions se sont heurtées, les incompréhensions se sont manifestées. Là aussi, finalement, les esprits ont pu se rencontrer et découvrir la marge de leur accord au sein même du désaccord » (V, 62-63).

A défaut de cette expérience, le rapport de la première section dont l'élaboration a été spécialement difficile, nous livre l'essentiel du dialogue ; il le fait d'une façon abstraite et même abstruse mais qui n'en est pas moins forte et parfois pathétique.

Le dialogue théologique entre représentants officiels d'Églises, séparées de bien des manières, est possible, nous dit-on, à cause d'une unité sous-jacente, dont on rend grâces. Nous la rencontrerons encore plus tard pour y mieux reconnaître alors le « mystère » œcuménique. Dès à présent sachons qu'elle suppose écartés les obstacles psychologiques d'isolement, d'ignorance, d'incompréhension et de méfiance (I*R*. V, 66) et établis, l'amour mutuel et la foi com-

1. D. C. Lialine, *La préparation ecclésiologique de la première Assemblée du Conseil œcuménique des Églises*, Irénikon, 21 (1948), 164-178. Georges Florovsky, *Une vue sur l'Assemblée d'Amsterdam*, Id., 22 (1949), 3-25 ; D. C. L., *La première Assemblée du Conseil œcuménique des Églises*, Ibid., 59-72 ; et les Chroniques parues depuis cette date.

mune. Le dialogue est donc fraternel, compréhensif, sans être sentimental.

Où ce dialogue a-t-il conduit les délégués d'Amsterdam ? En voici la « dialectique », que je préfère citer dans sa rédaction officielle :

... Nous avons reconnu que Dieu, traversant dans sa miséricorde les barrières qui nous divisent, nous rend capables de nous entretenir — dans le langage commun de la révélation dont témoignent les Écritures — des sujets sur lesquels nous nous accordons. Chaque fois que nous parlons ainsi ensemble de notre unité, nous nous trouvons du même coup en face des grands problèmes encore sans solution. En les traitant nous découvrons des divergences qui procèdent de nos différentes manières de comprendre le tout et, sous ces désaccords mêmes, nous retrouvons un accord qui nous a rassemblés et nous empêche de nous séparer (I*R*. V, 69-70).

L'effort principal de la première section a porté précisément sur la formulation de « ces différentes manières de comprendre le tout », « de saisir la nature de l'Église du Christ » (I*R*. V, 66), d'interpréter le message chrétien, pour pouvoir y placer les accords et désaccords secondaires. Il y eut un moment où l'on désespéra d'y réussir et de pouvoir rédiger un rapport acceptable pour tous les délégués.

Enfin la formule fut trouvée ; elle est devenue le deuxième paragraphe du rapport : *Notre désaccord fondamental.* Mentionnant rapidement des nuances d'opinions de moindre importance, lesquelles, si on leur en avait accordé davantage, auraient risqué d'ébrécher le tranchant de l'opposition dialectique, elle exprime deux « traditions complètes », jusqu'à présent irréductibles et antinomiques, sur la foi et la vie chrétiennes, admettant cependant une certaine mesure de recouvrement. On les baptisa, en recourant à l'histoire et avec la méfiance avouée de formules sommaires, de « catholique » et de « protestante » et on les décrit par des exemples : La tradition « catholique » (une note précise qu'elle est plus large que la « catholique romaine ») insiste avant tout sur la

continuité visible de l'Église dans la succession apostolique et l'épiscopat ; la « protestante » souligne essentiellement l'initiative de la Parole de Dieu et la réponse de foi, bref la justification *par la foi seule.*

Le dialogue a donc d'abord abouti au désaccord fondamental. Avant d'en voir les autres aboutissants, arrêtons-nous quelque peu à cette première étape.

* * *

La « méthode dialectique » est une « découverte » d'Amsterdam, et Karl Barth en a été le principal pionnier.

En effet, elle ne se trouve guère, explicitement au moins, dans le « pré-Amsterdam » immédiat ; ni dans le volume premier, correspondant au premier rapport ; ni dans le discours d'introduction de son thème que le professeur C. T. Craig, méthodiste, fit à la conférence elle-même (résumé dans V, p. 40-41), et où il préconise, en fait de méthode, une *via media* entre une méthode à visées exclusivement pragmatiques, et donc indifférente aux difficultés théologiques, et une autre, polémique, ne respectant pas les convictions d'autrui ; c'est-à-dire, d'après lui, une controverse, mais en famille : « nous examinerons nos différences avec l'idée que nous sommes ensemble ».

Elle est nouvelle aussi relativement aux méthodes qui prévalaient dans le mouvement *Foi et Constitution.* La comparaison est faite dans un court mais remarquable article du chanoine A. M. Ramsey, anglican : *Amsterdam and the Doctrine of the Church* paru dans le fascicule d'été 1949 de l'*Ecumenical Review* (p. 389-393), qui est consacré tout entier aux travaux de la première section et peut en être considéré comme le premier prolongement. Le très distingué théologien anglo-catholique qui n'est pas membre de *Foi et Constitution*, avait présidé il y a peu d'années une commission théologique chargée par l'archevêque de Can-

torbéry, d'étudier la « *Catholicity* » ; tel fut le titre de la brochure contenant le résultat des travaux [1] et parue en 1947. Amateur, faut-il croire, de larges synthèses, à Amsterdam même il prit, aux côtés de Barth, une large part dans l'élaboration de la « méthode dialectique ». Il en expose les qualités sur le fond des travaux méthodologiques antérieurs : courage et sincérité ; les membres de la première section ayant été en majorité des « hommes d'église » plutôt que des théologiens, ne lui imprimèrent pas l'abstraction, qui est leur déformation professionnelle, mais lui donnèrent un caractère concret : foi et vie chrétiennes (éthos, culte, ministère pastoral, vie ordinaire) ; elle ne cherche pas de synthèses, comme *Foi et Constitution* en préconisait naguère, et qui étaient basées soit sur le dénominateur commun le plus élevé entre les doctrines confrontées — alors que maintenant on a reconnu que ce sont précisément les traits distinctifs des différentes traditions qui ont le plus de valeur chrétienne —, soit sur l'addition des points d'accord trop facilement obtenus, à la mode du rapport d'Édimbourg 1937 sur la grâce, et qui avaient pour idéal œcuménique un allongement indéfini de semblables bilans. La « méthode dialectique », elle, dévoile les accords illusoires et révèle que les désaccords les plus irréductibles — les « *crux theologica* » — ne gisent pas dans des points doctrinaux secondaires, comme l'avait cru encore une fois la même conférence d'Édimbourg, mais dans les vérités les plus profondes ; c'est là que les désaccords plus périphériques s'enracinent ; elle met au jour l'exacte mesure dans laquelle la tradition chrétienne a perdu de sa plénitude en se fragmentant entre les confessions chrétiennes et a subi, par le fait même, un regrettable divorce entre la théologie et la vie chrétienne. Par son caractère concret et

1. *Catholicity*, a Study in the Conflict of Christian Traditions in the West, Londres, 1947. Cfr *Irénikon*, 21 (1948), 55 suiv.

entier, elle permettra une vraie synthèse qui intégrera dans la plénitude retrouvée de la théologie et de la vie chrétienne, tout ce qui est à la fois vrai et distinctif dans les traditions fragmentaires. Bref, elle est un progrès dans le Mouvement œcuménique et un repentir théologique radical conduisant au « miracle de la réconciliation ».

J'ai résumé avec autant de détails l'exposé du co-auteur de la « méthode dialectique » (en regrettant toutefois de n'en pas posséder un de la plume de son auteur principal pour m'en servir encore mieux) parce que, bien que frisant le dithyrambe, il en précise certains aspects et la situe dans le contexte œcuménique.

Je renvoie à plus tard les critiques et réserves qu'elle mérite. Pour l'instant, je tâcherai de suivre rapidement ses développements dans le milieu auquel elle est destinée par nature et dans lequel elle aurait dû naître : *Foi et Constitution*. Si elle est née en dehors de lui, c'est grâce à Barth, sans doute, et à cause du chevauchement un peu anarchique dans les activités du département d'études du Conseil œcuménique et de *Foi et Constitution :* on vient d'y mettre fin en transférant depuis juillet 1949 le sujet de la première section à cette dernière commission [1]. Le chanoine Ramsey et le Père Florovsky souhaitaient dès Amsterdam qu'elle y puisse produire des effets [2].

* * *

1. Ce chevauchement avait défrayé les débats du Comité de continuation *Foi et Constitution*, en 1947. Cfr *Ibid.*, 93-94. Le Dr. FLEW, président de la Commision sur l'Église exprimait encore alors sa satisfaction de ce double emploi en 1948. Cfr *World Conference on Faith and Order, Continuation Committee. World Council of Churches, Commission on Faith and Order. Meetings at Amsterdam and Baarn, Holland, August-September*, 1948, p. 28.

2. « Il faut espérer que la Commission théologique préparera son monumental recueil sur l'Église dans l'esprit d'Amsterdam plutôt que dans celui d'Édimbourg déjà dépassé ». G. FLOROVSKY, *art. cit.*, p. 23.

Au lendemain de la conférence d'Amsterdam, à la première réunion de la Commission *Foi et Constitution* nouvellement créée au sein du Conseil œcuménique, le Dr. R.N. Flew, président de la commission théologique sur l'Église acclame (*welcome*) « la collaboration du professeur Karl Barth et du professeur Michel Ramsey dans l'emploi de la méthode dialectique pour définir les désaccords au sein d'un accord » [1]. Un an après O. S. Tomkins, devenu secrétaire de la Commission, faisait l'éloge de la même méthode : « nous voyons nos confessions en trois dimensions, pour ainsi dire, et non pas comme un bilan de croyances » [2]. Ce sont, semble-t-il, les mots mêmes du chanoine Ramsey.

Le « désaccord fondamental » a, lui aussi, été apprécié. Aux réunions de Baarn en 1948 et de Chichester en 1949, plusieurs voix autorisées en ont vanté le mérite [3] ; je retiens celle du professeur C.T. Craig qui a fait remarquer combien il concordait avec les conclusions de la commission ecclésiologique américaine [4]. Le quatrième volume de *Foi et Constitution* sur l'Église l'adoptera pour exposer les vues diverses dont il ambitionne de faire une synthèse ecclésiologique œcuméniquement acceptable.

* * *

Je crois le moment venu de faire — en en attendant d'autres plus tard — quelques réflexions d'ordre uniquement méthodologique sur la « méthode dialectique » d'Amsterdam.

Ses avantages. Elle me semble bien à sa place à l'étape où elle se situe elle-même : Églises chrétiennes séparées qui,

1. *L. c.*

2. *Commission on Faith and Order of The World Council of Churches. Meeting at Chichester, England, July, 16th to 20th*, 1949, p. 18.

3. *Minutes Baarn*, p. 35 et *Chichester*, p. 31.

4. *The Nature of the Church.* A Report of the American Theological Committee, World Conference on Faith and Order, Chicago, 1945. Cfr *Irénikon*, 21 (1948), 341.

les obstacles psychologiques en grande partie surmontés, et donc rapprochement psychologique effectué, abordent la confrontation de « convictions authentiques », c'est-à-dire découlant de la fidélité à la vérité (I *R.* V, 71).

Voulant concilier fidélité confessionnelle et fidélité œcuménique (chose difficile, *ib.*, 72), elle a recours à une acribie intellectuelle qui ne veut se payer ni de mots, ni même de concepts et qu'anime l'amour de la vérité allié à l'amour fraternel. Elle comprend son objet d'une façon concrète et, pour en augmenter l'intelligibilité, le situe dans son contexte doctrinal et vital [1].

Si les méthodes anciennement en cours dans *Foi et Constitution* étaient réellement telles que le chanoine Ramsey nous les a décrites, la « méthode dialectique » serait en effet un progrès par rapport à elles.

Inconvénients. Elle ne semble pas avoir éliminé toute équivoque terminologique [2]. On connaît suffisamment le rôle néfaste que celle-ci a joué dans le développement du dogme chrétien.

Son acribie tombe parfois dans le défaut de la qualité et, en compliquant les choses, frise une subtilité irréelle. Les représentants des « Jeunes Églises » (missionnaires) y furent sensibles, leurs interventions au cours de la discussion générale du Rapport en étant un indice.

Constatation plutôt inattendue et paradoxale. Malgré le primat biblique dans les études œcuméniques, bien connu de nos lecteurs et rappelé par le professeur Dodd dans son discours inaugural à l'Assemblée (V, résumé, 39-40), et prôné par le rapport lui-même, la méthode est peu biblique

1. E. SCHLINK écrit : « C'est un principe clair et fondamental du travail œcuménique que de ne pas s'arrêter aux formules confessionnelles et aux constitutions des autres Églises, mais de pénétrer jusqu'aux réalités chrétiennes déterminantes qu'elles proclament par parole et action. » *The Church and the Churches*, The Ecumenical Review, hiver 1948, p. 154.

2. Cfr *Editorial* de la même revue, été 1948, p. 372.

et on n'y reconnaît pas assez « le langage commun de la révélation dont témoignent les Écritures ». Des théologiens luthériens semblent de cet avis aussi. Ainsi A. Nygren estime-t-il que les chrétiens des différentes confessions devraient chercher à connaître moins la pensée les uns des autres que celle de Jésus-Christ [1].

La méthode est trop optimiste quant à son objet : elle vise à saisir « la nature de l'Église » et la « totalité de la foi ». Il me semble qu'aucun théologien catholique ne pourrait raisonnablement avancer pareilles ambitions et s'étonner ensuite de leur échec comme les rédacteurs du Rapport l'ont fait, ce en quoi ils ont été approuvés par l'Assemblée. Le « désaccord fondamental » que la méthode permet de découvrir et qui est son principal titre de recommandation, se base trop peu sur la Révélation et oppose ainsi deux synthèses relevant de la philosophie religieuse plutôt que de la théologie. Dans mes lectures œcuméniques je n'ai pas rencontré cette critique ; on en trouve d'autres dans le relevé de la discussion générale, qui semblent l'impliquer. En voici quelques-unes : Le Dr. Wand, évêque anglican de Londres, ne voit pas dans le désaccord l'antinomie confessionnelle, un peu mitigée du reste, du Rapport, mais une tension « transconfessionnelle » pouvant donc exister dans la même confession, et nommément dans l'anglicanisme ; le désaccord prétendûment compréhensif pour servir de contexte à *toutes* les oppositions ecclésiologiques, serait déficient à cet égard, ont affirmé d'autres : la conception « congrégationaliste » n'y trouverait pas place, par exemple.

Nous avons entendu les membres de la première section déclarer leur défiance des formules sommaires. Que ne se sont-ils pas défié suffisamment de synthèses trop rapides et sommaires aussi ! Quel est le théologien catholique qui permettrait de ranger l'Église dans la synthèse « catholique »,

1. *Vie intellectuelle*, octobre 1949, p. 231.

au même titre d'ailleurs que dans toute autre synthèse sortant d'un cerveau humain, fût-il celui d'un génie ? Il devrait s'en défendre, fort de la conviction qu'il n'y a de synthèse théologique absolument valable que dans la pensée du Verbe Incarné et qu'elle n'est pas pour les *viatores*. Sans doute, ce même théologien pourrait-il reconnaître dans le « catholique » certains éléments *catholiques*, mais l'examen de ce point viendra mieux plus avant.

Il y a une dizaine d'années j'ai tâché de préciser la méthode catholique irénique [1]. Si on voulait bien s'y reporter on constaterait que des qualités de celle-ci se retrouvent dans la « méthode dialectique » mais qu'il y a une différence profonde entre elles : la première a pour pivot la distinction nette entre dogme, théologie, philosophie religieuse ; la seconde ne la possède pas [2] ; cette déficience ne l'empêche pas d'avoir une haute tenue intellectuelle, laquelle ne remplace toutefois pas la tenue théologique. Dans son article déjà cité, le chanoine Ramsey déplorait la misère théologique de la chrétienté divisée et voyait dans la « méthode dialectique » un repentir théologique œcuménique. Pour ma part, je la crois « malade » elle encore et me demande comment Barth que nous apprendrons bientôt à connaître à Amsterdam comme déceleur de tout ce qui flaire le « désordre de l'homme » dans l'Église, ne l'a pas décelé ? C'est peut-être parce que nous touchons ici quelque chose de spécifiquement catholique ; je m'en expliquerai dans les conclusions générales.

Le même chanoine Ramsey est d'avis que le « désaccord fondamental » qui serait une espèce de panacée œcuménique, a été découvert à Amsterdam malgré l'absence de catholiques-romains [3]. Qu'il me soit permis de penser précisé-

1. *De la Méthode irénique*, extrait d'*Irénikon* 1938.

2. Ainsi M. VISSER'T HOOFT dans l'Éditorial déjà cité : « Même nos convictions dogmatiques sont façonnées et modifiées par notre expérience totale de vie chrétienne à la lumière de la Parole de Dieu », p. 372.

3. *Art. cit.*, p. 392.

ment le contraire : c'est leur absence qui a permis au premier rapport d'englober l'Église dans une catégorie théologiquement boiteuse. Les conclusions finales le feront mieux comprendre aussi.

II

Retenant bien, en qualité de contexte général, le « désaccord fondamental », examinons maintenant les résultats secondaires de la « méthode dialectique », concernant l'Église, un nouvel aboutissement du dialogue.

* * *

On y trouve d'abord — troisième paragraphe du premier rapport — des *Convictions* (dans l'original anglais : *Beliefs*) *communes et problèmes communs.*

Le titre du paragraphe est prometteur ; mais dès sa cinquième ligne, il déçoit par l'aveu que les auteurs du rapport n'ont pas pris en considération pour leur travail l'acquis ecclésiologique de *Foi et Constitution.* La raison de cette omission n'est pas signalée ; serait-ce l'état un peu anarchique des études œcuméniques sur l'Église, auquel j'ai fait allusion plus haut, ou bien une mésestime pour cet acquis que vicieraient des défauts méthodologiques déjà connus aussi ? Pourtant, la Préface commune aux quatre volumes préparatoires et l'Avant-Propos du premier volume (p. 22) déclarent en avoir tenu compte. L'omission est peu compréhensible surtout devant l'affirmation du président de la première section, le Dr. H. Lilje, que le « rapport peut être considéré comme une description exacte de la situation et reflète nettement nos préoccupations » (V, 79).

Le paragraphe bloque les « convictions » et les « problèmes ». Je me permettrai de les séparer pour plus de facilité.

* * *

Convictions ou plutôt croyances communes, car on emploie pour les exprimer un « nous croyons » majestueux qui pourrait faire croire à un Symbole de foi ! Ou bien serions-nous en présence d'une « doctrine généralement reçue de l'Église », dont le premier volume constatait l'absence (p. 21), ou au moins de son commencement ?

Le Père Florovsky, orthodoxe, et les faits mêmes nous détromperont vite. Au cours de la discussion générale du premier rapport il a fait remarquer en qualité de délégué officiel du patriarcat de Constantinople que « la tâche de l'Assemblée n'est pas de rédiger une nouvelle confession de foi, celle d'« Amsterdam » (V, 77) ; d'une façon privée il a écrit ailleurs « ...les énoncés œcuméniques ne lient et n'obligent personne du moins d'une façon univoque et définitive » [1]. Opinion isolée sans doute, mais qui a un poids que les lecteurs d'*Irénikon* connaissent et que nos conclusions permettront de mieux mesurer.

A supposer même que la valeur généralement reconnue aux « convictions communes » dans les milieux œcuméniques soit plus grande que celle dont le théologien orthodoxe convient, celles qui ont trait à la *nature* de l'Église ne pourraient constituer ne fût-ce qu'une ébauche d'ecclésiologie œcuménique tant elles sont des « lieux communs », même au point de vue protestant, au moins si l'on accepte pour réel le *consensus* récent que le R. P. Braun y a découvert dans son livre *Nouveaux aspects du problème de l'Église* [2]. Je ne les cite donc pas *in extenso*, mais j'en fais un résumé, tout en me servant aussi d'un *consensus*, officieux celui-ci, et s'exprimant par des « nous », que l'on peut extraire du chapitre *L'Église dans le monde actuel* (I, 13-18) :

L'Église du dessein de Dieu contenu dans la Bible, est

1. *Art. cit.*, p. 23.
2. Fribourg, 1942.

une communauté humaine d'un caractère à la fois transcendant et concret où la liberté, la justice et l'autorité coexistent harmonieusement ; elle est composée de pécheurs pardonnés que Jésus-Christ, dans son amour rédempteur, choisit et s'unit pour en faire son Corps au milieu du monde, subsistant à travers l'histoire sans solution de continuité grâce à l'action du Saint-Esprit. Ce dernier point me semble le plus important ; nous y reviendrons.

Le volume préparatoire que le Rapport recommande comme « document très utile » à « l'attention de nos Églises pour l'examen de ces problèmes » (V, 67) contient cinq études sur la nature de l'Église, faites par d'éminents théologiens : G. AULÉN (luthérien) — *L'Église à la lumière du Nouveau Testament* ; C. T. CRAIG (méthodiste) — *L'Église, sa nature et sa tâche* ; G. FLOROVSKY (orthodoxe). — *L'Église, sa nature et sa tâche ;* J. GREGG (anglican) — *L'Église une, sainte, catholique et apostolique ;* K. BARTH (réformé) — *L'Église congrégation vivante de Jésus-Christ, le Seigneur vivant.* Une vue synthétique en guise d'épilogue et un index des matières manquent. Les études sont d'intention biblique mais de facture confessionnelle, comme E. Schlink l'a bien remarqué [1]. La notion qui s'en dégage le plus nettement est l'Église-Corps du Christ et création de Dieu, tandis que le « désaccord fondamental » ne s'y trouve pas explicitement, ce que W. M. Horton et R. Prenter n'ont pas manqué de souligner [2]. Mais les articles de Florosvsky et Gregg contiennent des éléments « catholiques ». Le professeur Craig a réussi d'extraire de cette matière, élaborée d'ailleurs par des discussions ultérieures au cours des réunions préparatoires à Amsterdam, une série de propositions qu'il y a présentées dans son discours inaugural. Je les omets parce

1. *Art. cit.*, p. 158.

2. *Continuity and Reform*, p. 374-381 ; *Catholic and Evangelical*, p. 382-388 ; dans *Ecumenical Review*, été 1949, cité déjà à plusieurs reprises.

qu'elles n'ont pas été reprises par les Procès-Verbaux et que leur substance se retrouve dans les « convictions communes ».

Quant à la fonction de l'Église — et en distinguant sa nature et sa fonction je suis la division du rapport — comme elle commande à mon avis tous les autres rapports et volumes d'Amsterdam, je préfère citer intégralement ce que les « convictions communes » en disent.

> Nous croyons que la vocation de l'Église est de glorifier Dieu dans sa sainteté, d'annoncer l'Évangile à toute créature. L'Église est pourvue par Dieu des dons divers du Saint-Esprit pour l'édification du corps du Christ. Elle a été sanctifiée pour vivre dans la foi et dans l'amour au service de l'humanité par la puissance du Seigneur crucifié et ressuscité, et selon son exemple. Elle est composée de pécheurs pardonnés, mais participant déjà, par la foi, au royaume éternel de Dieu, attendant sa consommation quand Jésus-Christ reviendra dans la plénitude de sa puissance et de sa gloire (V, 68).

Ailleurs la glorification de Dieu et l'édification du Corps du Christ ne reçoivent pas beaucoup de développement doctrinal, tandis que le service de l'humanité y trouve des précisions. Dans le dessein de Dieu, l'Église est au milieu du monde la *vraie* communauté et son seul espoir parce qu'elle est l'instrument de la rédemption accomplie une fois pour toutes par le Christ (II *R. passim*) [1] et qu'elle « tient le fil qui parcourt l'histoire et lui donne sa signification » (I, 15). A condition toutefois que le chrétien soit ce qu'il doit être parce que « Dieu se plaît à se servir de l'obéissance humaine par l'accomplissement de son dessein en Jésus-Christ » (II *R.* V, 81) vérité que la Bible enseigne également. Dans cette perspective la première fonction de l'Église, celle qui lui « donne sa raison d'être » [2] sera d'annoncer l'Évangile aux hommes qui ne le connaissent pas encore — l'évangélisation. Sur ce point le *consensus*

1. On a choisi ce terme pour éviter de donner un caractère rédempteur à l'Église, cfr V, 92.

2. PIERRE MAURY, *L'Évangile convient-il au temps présent ?* II, 151.

est incontestable. Peut-être le serait-il moins si l'on avait tâché de préciser la nature même de l'évangélisation. Mais tel n'est pas le souci du deuxième rapport et de ses études préparatoires [1]. Cependant dans son article du premier volume, le P. Florovsky tout en reconnaissant le primat de l'évangélisation y inclut les sacrements et l'incorporation au Corps du Christ et lui donne ainsi un son « catholique ».

L'Église a d'autres fonctions encore à exercer non pas dans le monde non-chrétien mais dans le monde déchristianisé par suite du péché de l'homme. Les volumes III et IV en donnent un tableau pour la société nationale et internationale [2]. Dans les deux la souveraineté de la loi divine

1. En plus de l'article de P. MAURY, le volume II contient : I. *La Mission de l'Église* : H. KRAEMER, *Une tâche universelle* (17-24) ; L. NEWBEGIN, *Responsabilité et autorité de l'Église dans la prédication de l'Évangile* (25-49). II. *Un monde non-chrétien* : W. PAUCK, « *Fois séculières* » *rivales du christianisme* (53-76) ; P. TILLICH, *La désintégration de la société dans les pays chrétiens* (77-94). *Les Églises ont-elles failli ?* F. BENNETT. — a) *La fin de l'Église constantinienne ;* S. C. NEILL. — b) *Critiques et manquements* (95-105). III. *Les axiomes de l'homme moderne.* IV. *L'Évangile convient-il au temps présent ?* W. M. HORTON, *Les réponses de l'Évangile aux problèmes de notre temps* (135-149). V. *L'Évangile à l'œuvre dans le monde* (175-250). VI. *Le problème des contacts avec les fidèles d'autres religions ;* S. W. SAVARIMUTHU, *Religions supérieures. Quelques aspects de la situation actuelle de l'Inde* (253-267) ; G. F. VICEDOM, *Religions primitives. En mission parmi les primitifs de Nouvelle-Guinée* (267-283). *Une parole pour Israël* (285-299). VII. *Y a-t-il un problème de l'évangélisation ?* (203-312).

2. Le III[e] volume comprend : REINHOLD NIEBUHR, *Le dessein de Dieu et le désordre de la civilisation* (13-37) ; J. H. OLDHAM, *Technique et civilisation* (39-71) ; J. ELLUL, *La situation en Europe* (73-88) ; M. S. BATES, *La situation en Asie*, I (89-104) ; M. M. THOMAS, *La situation en Asie*, II (105-118) ; REINHOLD NIEBUHR, *La situation aux États-Unis* (119-122) ; Mrs K. BLISS, *L'influence de la société technique sur les relations personnelles* (123-134) ; JOHN C. BENNETT, *Les Églises impliquées dans le désordre social* (135-153) ; E. C. URWIN, *Nouvelles expériences de l'Église dans ses rapports avec la société* (155-181) ; J. H. OLDHAM, *Une société consciente de ses responsabilités* (183-236) ; C. L. PATIJN, *La stratégie de l'Église* (237-269) ; E. BRUNNER, *Et maintenant ?* (271-277).

Le IV[e] volume comporte : KENNETH G. GRUBB, *Avant-propos* (15-24) ; ROSWELL P. BARNES et KENNETH GRUBB, *Les Églises devant leur tâche*

est méconnue et une dépersonnalisation, et donc une dévaluation, de l'homme se produit. Apparaissent alors de faux évangiles sociaux et des états totalitaires, fausses églises, qui recourent à la force (la guerre par exemple) et qui empêchent l'Église d'accomplir sa fonction dans la société et d'y annoncer l'Évangile social vrai, de défier le monde, d'après le P. Florovsky (I, 78). Cet Évangile est, dans le dessein de Dieu (la Bible intervient cependant peu dans ces volumes), précisément l'annonce de la souveraineté de Dieu et de la libre responsabilité de l'homme ainsi que de la société humaine envers Dieu et envers le prochain ; il n'est pas un programme politique, social ou économique. On pourrait l'appeler une « société responsable », titre du troisième paragraphe du troisième rapport (V, 99-100).

Les thèmes de l'annonce de l'Évangile du salut et de l'Évangile social, l'évangélisation dans le sens large du mot, sont plutôt périphériques à notre sujet. Les lecteurs qui s'y intéressent spécialement pourront consulter en plus des trois volumes, les travaux subséquents des commissions d'études qui les continuent (dont l'une a pour sujet la *Société responsable*), et l'*Ecumenical Review* laquelle jusqu'ici les a surtout reflétés.

III

Avant d'aborder les « problèmes communs » du premier rapport que j'ai dissociés des « convictions communes », il s'agira de commenter le cinquième paragraphe du même rapport : *Grandeur de l'Église et misères des églises* auquel

internationale (27-70) ; F. M. van Asbeck, *L'Église et le désordre international* (73-114) ; John Foster Dulles, *Le citoyen chrétien dans un monde qui change* (115-176) ; Joseph L. Hromadka, *Notre responsabilité dans le monde d'après-guerre* (177-220) ; O. Frederick Nolde, *La liberté religieuse et les droits des hommes* (225-300) ; Emil Brunner, *Puissance* (303-317) ; Kenneth G. Grubb, *Le monde des puissances* (319-339).

correspondent dans le premier volume les chapitres II, *Misère et grandeur de l'Église* (110-156), et III « *Les signes de son avènement* » (157-194).

Nous connaissons déjà l'Église, telle que le troisième paragraphe du rapport croit la découvrir dans le dessein de Dieu. Nous savons aussi, bien que très peu, ce que le péché de l'homme a produit dans le monde et le remède que l'Église du dessein de Dieu y apporte.

Reste à voir ce que le péché de l'homme produit dans l'Église elle-même. D'une Église idéale, pour ne pas dire abstraite, nous passons ainsi à l'Église incarnée dans les hommes pécheurs, vivant dans le temps et l'espace. De la théologie nous en arrivons à une « phénoménologie ».

En elle je crois découvrir également un *consensus* que je vais tâcher d'exposer maintenant.

* * *

L'histoire et la géographie montrent que l'*Una Sancta* du dessein de Dieu n'existe visiblement pas. A sa place, existent ou semblent exister des communautés qui, parce que infidèles au Seigneur et lui désobéissant, ne sont ni unes, ni saintes ; elles sont divisées entre elles, divisées en elles-mêmes, absentes du monde et sécularisées. Tout au plus conservent-elles des *vestigia Ecclesiae.* Richard Niebuhr dépeint la situation dans *Le désordre de l'homme dans l'Église de Dieu* (I, 111-126). C'est cette situation d'ensemble que le rapport appelle du nom de « misère ». Notons un changement significatif de formulation, dû peut-être à Barth [1] : tandis que le chapitre préparatoire du premier volume s'intitule *Misère et grandeur de l'Église,* le titre du

1. Je le pense par analogie car il a insisté dans son discours introductoire à tout le thème de l'Assemblée (résumé, V, 38-39) que le « dessein de Dieu » devait venir avant le « désordre de l'homme ». Sur ce point cependant il n'a pas été suivi et le « désordre de l'homme » a gardé sa place.

cinquième paragraphe, qui s'est précisé à travers les discussions, met *Grandeur* d'abord et attribue la *misère* non pas à l'*Église*, mais aux *Églises*. Cette dernière opposition aurait pu être explicitée davantage dans le premier rapport ; elle ne l'a pas été, au regret de plusieurs. Mais au cours des discussions il a été dit « nous consentons à appeler « Églises » nos dénominations dans un sens que le Nouveau Testament ne pourrait jamais admettre »[1], et O. S. Tomkins écrit : « dans l'anomalie que constitue une chrétienté divisée, le mot *église* a pris plusieurs acceptions. Le Nouveau Testament et l'usage primitif n'en autorisent que deux : Corps organiquement un du Christ, sa manifestation locale »[2].

Les « églises » qui n'obéissent plus dans la foi au Seigneur, ne peuvent exercer dans le monde la fonction de l'Église, surtout, comme il était à prévoir, l'évangélisatrice ; le deuxième rapport en donne une description impressionnante dans son deuxième paragraphe : *La situation actuelle* (V, 82-84).

Qui plus est, la carence inévitable des « églises » occasionne et aggrave le « désordre de l'homme » dans le monde lui-même.

* * *

Le rapport ne parle pas seulement de « misère » mais aussi de « grandeur ».

C'est que le Seigneur, fidèle et aimant, agit dans sa communauté infidèle. A travers la Bible, Il lui montre ce qu'elle doit être et l'appelle à en prendre pleinement conscience dans la pénitence et la réforme. La communauté revient alors à l'obéissance à son Seigneur et témoigne pour lui efficacement dans le monde, en y étant son peuple (*Le peuple de Dieu dans le monde*, II *R*. 3, B ; V, 85-86)

1. G. FLOROVSKY, *art. cit.*, p. 23.
2. *Les communautés territoriales et confessionnelles au sein de l'Église universelle*, I, 199.

Des exemples récents de cette « grandeur » se trouvent dans le cinquième paragraphe que nous sommes en train d'examiner et dans les études correspondantes : A. FJELLBU, *Le témoignage de l'Église sous l'occupation en Norvège* (I, 127-138) ; E. SCHLINK, *Le combat de l'Église* (I, 139-156) ; O. WYON, *Témoignages de renouveau dans la vie de l'Église* (I, 159-194).

Tous ces renouveaux ou réformes sont, en dernière analyse, l'édification du Corps du Christ, et l'évangélisation, au sens large, y tient la première place.

* * *

C'est parmi eux que vient se placer le Mouvement œcuménique auquel sont consacrées le sixième paragraphe du premier rapport : *Le Conseil œcuménique des Églises* et la quatrième partie du volume préparatoire avec les articles : celui de O.S. TOMKINS déjà cité ; P. D. DEVANANDAN, *Le Mouvement œcuménique et les jeunes Églises* (217-228) ; E. SKYDSGAARD, *L'Église catholique romaine et le mouvement œcuménique* (229-250) ; M. VILLAIN, *Note additionnelle d'un catholique romain* (251-262).

Il en est comme le couronnement et l'intensification. Et voici pourquoi. Parmi les désordres de l'homme dans l'Église qui empêche celle-ci d'être et de fonctionner comme Église, le plus grand est sa division en « églises » ; il est à la racine de tous les autres. Le Message de l'Assemblée le reconnaît dans son troisième alinéa, surtout quant à l'évangélisation : « les divisions nous ont empêchés de nous instruire mutuellement en Jésus-Christ. Aussi le monde n'a-t-il trop souvent entendu que des paroles humaines et non pas la Parole de Dieu » (V, 8). L'Église est donc pécheresse surtout parce qu'elle est désunie.

D'autre part chaque renouveau est une recherche de sainteté. Cette recherche sera plus intense si les « églises »

conjuguent leurs renouveaux ; d'ailleurs comme R. Prenter l'a dit dans son discours à Amsterdam (résumé V, 44), restant isolés, ceux-ci risqueraient de tourner en leur contraire et de devenir pour l'Église une source de péché, d'amour-propre et d'orgueil.

C'est en cherchant ensemble la sainteté — l'obéissance au Seigneur dans la foi — que les « églises » trouvent l'unité qui est un don du Christ et vont finalement devenir « le peuple uni de Dieu dans le monde » (V, 45), l'*Una Sancta* du dessein de Dieu.

On n'en est pas encore là mais on s'y dirige. Le Mouvement œcuménique est donc bien un *mouvement* de commune recherche d'unité et de sainteté, dont les étapes seront des manifestations toujours plus grandes de celles-ci. L'*Una Sancta* y est en devenir à partir des *vestigia Ecclesiae* dans les « églises ».

L'Assemblée d'Amsterdam a été ici une grande étape parce qu'y a pris naissance le Conseil œcuménique des Églises qui est un organisme *sui generis* destiné à intensifier à son tour le Mouvement œcuménique. Au sixième paragraphe du premier rapport correspond ici l'article de W. A. VISSER 'T HOOFT, *Qu'est-ce que le Conseil œcuménique des Églises* ? (I, 263-298), sujet si important que lui seul est suivi, dans le premier volume, de quelques commentaires.

Je suppose connue par les lecteurs la Constitution du Conseil œcuménique élaborée à Utrecht et qui a reçu peu d'amendements à Amsterdam ; j'en relèverai plus tard le plus important à mon sens.

Le nom même de Conseil œcuménique des Églises « accuse notre faiblesse et notre humiliation devant Dieu, car il ne doit y avoir, il n'y a en réalité qu'une seule Église du Christ sur la terre », a dit M. Visser 't Hooft, secrétaire général, dans son rapport à la séance inaugurale de l'Assemblée ; c'est le seul qui soit donné en larges extraits dans le cinquième volume (33-38). A plusieurs endroits des

documents officiels on précise le nom d'« Église », qui est employé, nous le savons, contrairement à son sens biblique, pour désigner « les dénominations formées d'Églises autonomes groupées sur un territoire déterminé » (*Règlements*, V, 266). Plus mystérieusement, F. M. van Asbeek écrit : « Dans notre contexte, l'« Église » ne signifie ni la somme de toutes les églises existantes, ni l'*Una Sancta* elle même. Par le mot « Église » nous exprimons notre ferme conviction qu'une nouvelle réalité est en train de prendre forme et substance par l'effort des diverses églises » [1].

Le Conseil œcuménique est donc un organisme imparfait ; il doit en faire pénitence : « nous le formons parce que nous nous repentons de n'avoir pas su être ensemble l'Église » [2] mais il est aussi un organisme de perfectionnement.

En reprenant avec quelques amendements, rédigés par un triumvirat œcuménique aussi éminent que le sont G. Bell, H. Lilje et J. Mackay, une déclaration faite en 1947 par le Comité provisoire du Conseil œcuménique sur la nature de celui-ci, le deuxième comité de l'Assemblée a inséré dans son rapport un paragraphe, intitulé *Autorité du Conseil* et divisé en deux parties : *Nature du Conseil* et *Déclarations publiques* (V, 163-165). Le Conseil y est défini comme une solidarité des églises dans l'amour, pour recevoir l'unité lui venant du Seigneur et pour l'exprimer en leur nom et à leur service dans la vie pratique : « ... à Amsterdam en constituant le Conseil œcuménique des Églises, nous avons contracté envers lui un nouvel engagement et nous nous sommes liés les uns aux autres » (*M*. V, 7).

Cet engagement a permis un don et une manifestation de l'unité dont les documents rendent grâces maintes fois : unité d'amour qui empêchera dorénavant les « églises » de s'oublier et de se séparer. — « Nous sommes décidés à

1. *Art. cit.*, IV, 73.
2. W. A. Visser 't Hooft, V, 37.

demeurer ensemble » (*M.* V, 7) ; unité psychologique que nous connaissons par la « méthode dialectique » ; unité intellectuelle relative dans les Rapports, surtout dans le premier qui nous est aussi connu en partie. Le Dr. H. Lilje qui a été pour beaucoup dans sa rédaction, a trouvé qu'il « constitue une des plus puissantes affirmations d'unité chrétienne qui aient jamais été » (V, 79). Enfin, unité de bouche et de cœur dans le Message qui, lui, contrairement aux Rapports, n'a pas été soumis à la critique des églises mais leur a été adressé comme une commune parole revêtue d'une autorité que nous examinerons plus tard.

Je compte revenir bientôt sur la fonction déclarative du Conseil dont on comprendra alors mieux l'importance.

L'unité donnée et manifestée à Amsterdam n'est pas encore, nous dit-on, celle de l'*Una Sancta*. Les églises doivent donc faire pénitence et continuer à la chercher, pour la manifester davantage. « ... Nous inaugurons notre travail au sein du Conseil œcuménique dans la repentance de ce que nous sommes et dans l'espérance de ce que nous serons » (I *R.* V, 72). Nous savons comment : par leur réformation et leur renouveau communs mais *dans* le Conseil œcuménique, qui en est l'instrument perfectionné : « C'est en Le cherchant que nous nous trouverons » (*M.* V, 7).

Et d'abord, c'est la prière commune. « En priant pour leur unité, nous prions pour le renouveau des Églises » (I *R.* V, 71).

Ensuite, c'est « coopérer dans les domaines qui réclament l'unité d'action ». Il importe en premier lieu de bien concevoir ici l'action des églises qui devra se faire conformément au « dessein de Dieu ».

A Amsterdam, l'obéissance pure à Dieu dans la foi au lieu des industries humaines, les plus ingénieuses peut-être qui sont toutes le « désordre de l'homme » dans l'Église, a été affirmée avec sa force coutumière par Karl Barth dans son discours inaugural (résumé, V, 38-39). Le Message de l'Assemblée en donne un écho plutôt pathétique.

Il n'est pas au pouvoir de l'homme de bannir de la terre le péché et la mort, d'achever l'unité de la sainte Église universelle, d'écraser les armées de Satan. Mais c'est au pouvoir de Dieu. Et Il nous a donné à Pâques l'assurance que ses desseins seraient accomplis. Mais nous pouvons sur la terre, par nos actes d'obéissance et de foi, dresser des signes annonciateurs de la dernière victoire. Jusqu'au jour de cette victoire, nos vies sont cachées avec le Christ en Dieu ; aucune déception, aucune détresse, aucune puissance de l'enfer ne peuvent nous séparer de Lui. Étant de ceux qui attendent avec confiance et dans la joie de la délivrance, consacrons-nous à toute tâche immédiate et dressons ainsi parmi les hommes les signes que leurs yeux pourront voir (V, 10).

C'est le même Message qui, reprenant les trois derniers sous-thèmes de l'Assemblée, y développe des directives de coopération ; il se sert des rapports et des études prépara-toires, qui lui donnent le « dessein de Dieu » et dont nous comprenons mieux maintenant la raison d'être ; ce sont donc, l'évangélisation commune comprenant l'évangélisa-tion proprement dite, et aussi la sociale et l'internationale.

A la coopération dans ces trois domaines sont communs d'après les documents amstelodamois : la pénitence pour ce qui jusqu'à présent n'y a pas été fait ou mal fait ; le rôle des laïcs et des femmes auxquels on avait demandé trop peu encore et qui, si on les y conviait, pourraient beaucoup à l'avenir, à cause de leur connaissance pratique du monde [1] ; partout les Églises devront montrer sur le plan local ce qu'est une vraie communauté chrétienne, le « peuple de Dieu dans le monde », et le Conseil œcuménique le fera comprendre sur le plan mondial ; en termes barthiens : « La congrégation est l'événement par lequel la prédication de la parole de Jésus-Christ, l'invitation à croire en lui, mais aussi l'indication de la portée temporelle, politique et sociale du salut manifesté en lui, exposent et attestent la mission divine de Jésus-Christ au milieu du monde

1. Deux rapports du IVe comité (*Questions soulevées par les Églises*) y sont consacrés : V, 187-202 ; 233-256.

« non-chrétien » (I, 97). L'Évangile social et international se rattache explicitement (discours du Dr. Bell sur *Vie et Action*, résumé V, 28, et note à la p. 37 du troisième volume) à la conférence de Stockholm 1925 où l'on « proclama Jésus-Christ Seigneur non seulement du cœur de l'homme mais aussi de la vie sociale, économique et politique » (V, 12), et surtout à la conférence d'Oxford 1937 où l'on a affirmé le droit de l'Église en face des totalitarismes. Il occupa à Amsterdam, *coram publico* pourrait-on dire, la place centrale : c'est à lui que sont consacrées les trois séances publiques du soir, et la séance plénière d'introduction du 24 août à 15 heures qui fut « à bien des égards... le point culminant des trois journées d'ouverture. Tôt ou tard il fallait en arriver à regarder en face, loyalement, le tragique désordre du monde actuel » (V, 44, sect. III et IV). En soi cependant l'Assemblée a reconnu la primauté de l'Évangile du salut tout comme il en est, d'après le *consensus* exposé plus haut, dans le dessein de Dieu pour l'Église, et dans l'ensemble des renouveaux ecclésiologiques que constitue le Mouvement œcuménique ; à propos de celui-ci S. C. Neill écrit que « s'il n'est pas au premier chef une tentative systématique d'évangélisation, il n'est rien qu'un jeu d'esprit » (II, 178).

Amsterdam rattacha la coopération dans l'évangélisation aux activités du Conseil international des missions (discours de son président, Dr. J. Mackay, V, résumé, 29-30), aux mouvements chrétiens d'étudiants (le vénérable Dr. J. R. Mott dans son allocution, V, résumé, 25-26), aux commencements du Conseil œcuménique lui-même, quand on reconnut qu'il « ne serait pas viable si l'évangélisation ne dominait pas toutes ses occupations » (I, 5), On en envisagea la problématique dans le monde moderne et en souligna la valeur d'unité, découlant de son caractère concret et même local ; dans un même lieu, le travail d'évangélisation fait mieux sentir aux églises séparées le scandale de leur

division et établit un meilleur équilibre entre les divers éléments du travail œcuménique [1] ; enfin et surtout le fait d'annoncer ensemble l'Évangile de Jésus-Christ rapprochant les Églises « en une unité qui ne vient pas de nous mais que Dieu nous donne en sa miséricorde » (Rap. de la délégation de la Jeunesse, V, 237).

La primauté de la coopération évangélisatrice reçoit une sanction juridique dans le seul amendement important apporté à la Constitution du Conseil œcuménique : on lui donne pour septième fonction « soutenir les Églises dans leur tâche d'évangélisation », la deuxième « faciliter l'action commune des Églises » n'étant probablement pas suffisamment explicite à cet égard [2]. Pour la remplir, un secrétariat à l'évangélisation a été créé plus tard. L'ensemble de ces mesures est applaudi (V, 89 ; 162) et le Dr. J. Mackay, président de la deuxième section maintient, pour la caractériser, malgré des objections qui faisaient valoir les activités du Conseil international des missions dont lui-même est président aussi, la phrase : « C'est une Église qui pour la première fois, à l'occasion de cette Assemblée traite de l'évangélisation comme la tâche commune de toutes les Églises » (V, 92). Et le Message de l'orchestrer avec conviction : « ... au moment où, venus de tant de lieux nous nous sommes ici rassemblés, il nous faut prier demandant que Dieu ravive dans son Église *entière* la passion d'annoncer au monde *entier* cet Évangile et d'appeler *tout* homme à croire en Jésus-Christ, à vivre de son amour et à espérer sa venue » (V, 9).

1. Le problème des relations entre ses aspects doctrinal et évangélisateur, international et interconfessionnel, est spécialement actuel dans les « Jeunes Églises » ou Églises missionnaires. Cfr les articles cités de O. S. Tomkins et de P. D. Devanandan.

2. Remarquons ou rappelons que c'est l'évangélisation qui établit le contact le plus étroit entre le Conseil œcuménique et le Conseil international des missions. On l'a dit explicitement quand on proposa d'adjoindre aux fonctions de celui-là, la septième. Cfr *Documents concernant le Conseil œcuménique des Églises*, Amsterdam, 1948, p. 20.

Il semblerait que l'unité de coopération, fonctionnelle, pratique, suffise au Conseil œcuménique ; mais ce n'est pas le cas. Les églises ne peuvent s'y accommoder de divisions et y cherchent une unité : « Mais le Christ a fait de nous son peuple et, Lui, n'est pas divisé » (I *R.* V, 71). De quel ordre est cette unité ? La réponse n'est pas facile. Voici quelques éléments : Le premier rapport rend grâces pour les unions organiques qui se sont déjà faites (V, 70) [1] et les « Jeunes Églises » en réclament de nouvelles (II *R* ; V, 89). Le P. Florovsky dans son discours inaugural (V, résumé, 41-42) a dit que le problèms œcuménique était le problème du schisme et de sa réduction ; que chercher une unité fondée sur des considérations pratiques, même l'évangélisatrice, serait un danger ; qu'il fallait chercher « comme un impératif divin » l'unité qui n'est pas simplement « le dénominateur commun de toutes les confessions existantes » ; qu'une étude théologique approfondie devrait se faire à cette fin.

Cette dernière opinion n'est pas propre au P. Florovsky. Les *Problèmes communs* du premier rapport, dont nous connaissons l'existence, restent des obstacles à cette unité. On cherchera leur solution « car Dieu veut l'unité de son Église et nous devons lui obéir » (I *R.* V, 69). Nous y reviendrons quand l'exposé du *consensus* phénoménologique sera achevé. Notons pour l'instant que le Message ne fait mention du thème de la première section que négativement quand il signale l'existence de divisions en matière de foi, d'ordre ecclésiologique et de tradition, et ne trace aucune voie spéciale pour leur résorption.

Dans les caractéristiques de l'unité à manifester, il existe une précision importante mais d'ordre négatif, d'ailleurs déjà ancienne : elle reçoit à Amsterdam une formulation plus vigoureuse dans le document de base :

1. Il est permis de conclure des discussions que la constitution de l'Église de l'Inde méridionale y est comprise (V, 78).

Le Conseil n'a aucun désir d'usurper l'une quelconque des fonctions propres aux Églises membres, ni de contrôler ces dernières ou de légiférer pour elles ; d'ailleurs sa Constitution l'en empêche. Bien plus, tout en cherchant activement à créer une communauté de pensée et d'action entre ses membres le Conseil refuse toute idée de se transformer, en une structure ecclésiastique unifiée, indépendante des Églises réunies en lui, ou en un organisme soumis à une autre autorité administrative centrale (V, 164).

C'est afin de ne pas usurper la fonction évangélisatrice des « églises » que la septième fonction du Conseil a reçu l'énoncé que nous connaissons ; et c'est pour éviter que le Conseil œcuménique ne puisse donner l'impression de se prétendre « Église » que le Dr. F. C. Fry, vice-président de son Comité central, a préféré qu'on mette « Églises » au lieu d'« Église » dans un passage du troisième rapport (V, 111).

Malgré l'horreur commune d'une centralisation juridique future, le Dr. J. Mackay, au cours de la discussion du passage cité, a avoué qu'on avait dû admettre « que sous l'impulsion de l'Esprit de Dieu une forme de cadre ecclésiastique pouvait naître qui permettrait d'inclure une grande diversité de formes d'Églises » (V, 175).

Mais entre l'unité de coopération et l'unité plus ou moins organique qui semble être une espèce de mystère réservé à l'avenir, on a précisé à Amsterdam, en théorie d'abord, en pratique ensuite, une forme d'unité, fonctionnelle sans doute encore, mais supérieure à la coopération: l'unité de témoignage.

D'après le document de base du Conseil, une de ses responsabilités essentielles est d'adresser à ses membres quand de réels besoins de l'Église l'exigent, des messages sur des sujets touchant la pensée ou l'action ; ils n'auront d'autorité que celle que leur conféreront leur propre vérité et sagesse et ne lieront les Églises que si elles le veulent bien. Leur publication ne peut en aucun cas signifier que « le

Conseil œcuménique, comme tel, a ou pourrait avoir une autorité constitutionnelle quelconque sur les Églises membres ou le droit de parler en leur nom » (*Règlement* IX ; V, 276). Il ne les publiera « qu'à la lumière de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, le Seigneur, chef vivant de l'Église, dans la soumission à la puissance du Saint-Esprit, dans la repentance et dans la foi » (V, 165) ; primitivement la phrase comportait aussi « au nom de Jésus-Christ » ; elle fut amendée sur ce point (V, 175). Le Dr. Visser 't Hooft dans son rapport considère ces déclarations comme « un témoignage commun rendu à la Seigneurie de Jésus-Christ chaque fois qu'une parole commune nous est donnée » (V, 34).

Il est légitime de conclure que le Message d'Amsterdam a été plus qu'une unité de cœur et de bouche, comme je l'ai appelé plus haut en attendant ces précisions ultérieures ; il fut une unité dans l'annonce de la Parole de Dieu dont le monde a été si longtemps sevré du fait des divisions. Sa lecture à l'Assemblée devint un événement religieux marqué « d'un moment de silence et d'une prière remerciant Dieu d'avoir guidé ses serviteurs et le priant d'accepter et de bénir les humbles mots qui venaient d'être lus et d'en pardonner l'imperfection » (V, 55) ; il fut donc l'exercice commun de la fonction évangélisatrice conformément à ce que M. Visser 't Hooft écrivait : « Le Conseil œcuménique doit donc toujours être prêt à servir de porte-parole à l'Église universelle », chose qu'on semblait vouloir éviter par crainte d'usurper la fonction principale des Églises-membres. Sans doute ce Message n'a-t-il pas d'autorité juridique, mais il a une autorité plus grande que celle des Rapports, par exemple ; plus grande aussi, semble-t-il, que celle des déclarations des conférences pan-anglicanes de Lambeth, auxquelles la compare le Dr. Bell (I, 296) et lesquelles ne prétendent pas, que je sache, annoncer la Parole de Dieu aux Églises-sœurs ; il aurait bien une

autorité mystérieuse que le Dr. N. Micklem en commentant l'écrit fondamental du Dr. Visser 't Hooft que j'ai déjà signalé et auquel je reviendrai sous peu, appelle « non pas une autorité de second rang, mais l'autorité du Saint-Esprit s'imposant à l'esprit et à la conscience des chrétiens » (I, 295). Ne pourrait-on dire l'autorité de l'*Una Sancta in fieri*, son magistère ?

Toutes les activités du Conseil œcuménique ne porteront leur fruit plénier que si l'idée œcuménique qu'il représente et la conscience œcuménique — sentiment de la communauté universelle — qu'il doit propager (quatrième fonction d'après sa Constitution) atteignent les églises, les paroisses et les individus dans toutes les sphères de leur vie. Le Comité provisoire y avait travaillé activement durant la formation du Conseil œcuménique. Constitué, celui-ci reconnaît que son existence serait vaine « si partout, les chrétiens et les paroisses ne s'engagent envers le Seigneur de l'Église, s'ils refusent d'être, ensemble et là où ils vivent, ses témoins et, auprès de tous, ses serviteurs » (*M.* V, 9). Rappelons que le département de presse et de publicité a été créé à Amsterdam surtout dans ce but.

* * *

Nous avons explicité vaille que vaille, d'après les documents d'Amsterdam, et dans le *consensus* phénoménologique, la valeur du Conseil œcuménique dans le Mouvement œcuménique. Il veut en être une étape d'intensification, et en porte tous les caractères, mais majorés ; la coopération y tient une grande place mais elle n'est pas son tout ; il n'est pas non plus simplement la fusion de *Foi et Constitution* et de *Vie et Action*, comme l'a bien dit le Dr. Y. T. Brilioth dans son discours (V, résumé, 29). Il est quelque chose de plus mystérieux, tout n'y est pas clair. « Nous ne comprenons pas encore pleinement tout ce qu'Il

(Dieu) a déjà fait parmi nous... Nous discernons déjà qnelques-unes de nos responsabilités. Dieu nous en montrera d'autres... » (I *R.* V, 72). Il est une aventure du Saint-Esprit, croient ses membres, une édification du Corps du Christ, un instrument de l'*Una Sancta,* destiné à disparaître quand elle apparaîtra. « Notre Conseil représente par conséquent, a dit M. Visser 't Hooft à l'Assemblée, une solution temporaire, une étape ; il se situe entre l'époque où les Églises vivaient isolées les unes des autres et le moment où sur la terre ou dans les cieux, il se révélera visiblement qu'il n'y a qu'un seul Berger et un seul troupeau » (V, 34).

IV

En nous basant sur les documents officiels d'Amsterdam et les corroborant parfois d'écrits moins autorisés, nous avons abouti à deux *consensus,* l'un doctrinal et l'autre phénoménologique. Des constatations s'imposent à leur propos.

Remarquons tout d'abord que le phénoménologique, tout en étant moins officiel, est beaucoup plus développé que le doctrinal et qu'entre les deux il existe non seulement une grande marge, mais une espèce de hiatus : d'une part, l'*Una Sancta* du dessein de Dieu, plutôt vague d'ailleurs, de l'autre, l'*Ecclesia ex peccatoribus,* indigne du nom d'*Ecclesia,* vivant dans le temps et l'espace, expliquant l'existence d'« églises », laquelle constitue le problème œcuménique primordial (I, 21), et se transformant, grâce au Mouvement œcuménique, en l'*Una Sancta in fieri.*

Une autre constatation, plutôt paradoxale celle-ci : la « méthode dialectique » ne semble pas être intervenue dans le *consensus* phénoménologique, lequel se situe tout entier dans la tendance dite protestante de « l'initiative de la Parole de Dieu et la réponse de la foi », et encore interprêtée, semble-t-il, d'une façon barthienne. Bien plus que dans la Bible ou dans l'histoire de l'Église, c'est, en effet,

dans l'article de Barth du premier volume préparatoire que la phénoménologie ecclésiologique trouve à *peu de chose près* son « dessein » ou mieux son schéma, en trois moments que voici :

La congrégation des fidèles ou l'Église, *existe* dans la mesure où il lui est donné de tirer sa vie propre de l'action de son vivant Seigneur ; elle est alors l'« événement » (*Ereignis*) qui manifeste sa gloire et sa grandeur.

La congrégation n'*existe pas* dans la mesure où l'action du vivant Seigneur est arrêtée par le péché des hommes ; son existence est seulement apparente alors. « Le prodrome visible du péril qui menace l'Église, c'est la perte de son unité » (I, 101).

La congrégation est maintenue et sauvée par les initiatives sans cesse renouvelées de son vivant Seigneur, à condition qu'elle y réponde par la foi, et se réforme.

Le *peu de chose près* n'est peut-être pas si petit cependant : il semble qu'en admettant la disparition complète de l'*Una Sancta*, Barth soit plus pessimiste que le *consensus* phénoménologique lequel reconnaît dans les « églises » des *vestigia Ecclesiae* ; force lui est de le faire d'ailleurs à moins de se mettre en contradiction avec le *consensus* doctrinal pour lequel, nous le savons, l'Église « subsiste à travers l'histoire sans solution de discontinuité grâce à la présence et à la puissance du Saint-Esprit » (I *R*. V, 67).

Troisième constatation ; en dehors du *consensus* phénoménologique, le Mouvement œcuménique perd son caractère profond de l'*Una Sancta in fieri* et le Conseil œcuménique des Églises devient un organe de collaboration ecclésiastique d'une certaine originalité, mais pas plus.

Il y a deux ans, dans un article déjà signalé, je tâchais d'extraire des écrits de M. Visser 't Hooft (en l'occurrence théologien privé ou, tout au plus, officieux) dont l'étude dans le premier volume est le fruit arrivé à maturité, les points principaux d'une théologie du Conseil œcuménique ; en s'y reportant, on retrouverait en substance le *consensus* phénoménologique.

A titre entièrement hypothétique j'en déduisais alors des explicitations pour la Constitution du Conseil. Comme il était à prévoir, elles ne se sont pas faites à Amsterdam. M. Visser 't Hooft, revêtu cette fois de toute son autorité de secrétaire général (les *Règlements* reconnaissent à celui-ci la responsabilité de « présenter (*interpret*) l'œuvre du Conseil aux Églises et au public en général » (V, 275), a mis ses spéculations sous le boisseau dans son rapport à l'Assemblée ; et le professeur E. Schlink croit que le Conseil n'a pas voulu se définir lui-même parce que sa nature est encore problématique et qu'il doit rester ouvert aux initiatives de Dieu [1]. Son autorité par exemple, point névralgique de sa théologie, reste aussi mystérieuse après Amsterdam qu'avant.

Néanmoins le *consensus* phénoménologique par rapport au Conseil, garde à mes yeux toute son importance et je m'y autorise de l'autorité de M. Visser 't Hooft lui-même. Voici comment.

Dans son rapport au Comité central du Conseil œcuménique réuni à Chichester un an après Amsterdam, je trouve deux passages concernant la nature du Conseil œcuménique, dans le paragraphe traitant de l'attitude des Églises orthodoxes envers lui. Ils ont d'autant plus d'importance que leur auteur avait relevé antérieurement, dans le même rapport, plusieurs fausses interprétations de celui-ci.

Contrairement ou complémentairement à son opinion de 1948 à Amsterdam, le Secrétaire général reconnaît que le refus du concile pan-orthodoxe de Moscou de la même année, d'assister à l'Assemblée, n'était pas basé uniquement sur des malentendus mais également sur « une conception des relations de l'Église et du monde qui est en désaccord (*conflicts*) avec les *convictions œcuméniques communes* (je souligne) relatives à la mission de l'Église de proclamer la Seigneurie du Christ dans tous les domaines de la vie ». Et plus loin :

1. *Art. cit.*, p. 168.

En ce qui concerne le point ecclésiologique fondamental, le Conseil peut déclarer clairement et sans équivoque qu'il n'a *pas* préjugé la question de la nature de l'Église. Il est certainement possible pour une Église qui se considère comme la vraie Église d'entrer dans le Conseil. Rien dans les documents officiels ne contient la moindre suggestion que le Conseil se base sur une ecclésiologie d'après laquelle chaque Église devrait se considérer comme une parmi beaucoup d'Églises également vraies [1].

Et le même auteur écrivait dans son article (I, 264) : « en effet, s'il existait une ecclésiologie acceptable pour tous, le problème œcuménique serait résolu et le « mouvement œcuménique » superflu ».

Dans le premier passage est reconnue l'existence d'un *consensus* œcumérique sur la fonction de l'Église dans le monde, donc d'un élément important d'ecclésiologie, qui se range parfaitement dans notre *consensus* phénoménologique. Dans le second est niée l'existence de tout *consensus* œcuménique officiel sur la nature de l'Église. Je crois que sans forcer les documents d'Amsterdam, on peut y découvrir un *consensus* œcuménique aussi sur la nature de l'Église, lequel n'est pas relativiste mais phénoménologique et sans lequel, de l'aveu même de M. Visser 't Hooft, le Conseil œcuménique perdrait de son sel. Sans doute n'a-t-il pas été exprimé explicitement à Amsterdam, pas plus d'ailleurs que le premier concernant la fonction, mais n'en existe-t-il pas moins comme celui-ci, d'une façon plus ou moins officieuse. La constatation me semble d'importance. Une question éclairera mon argumentation. Le rapport a dit qu'une Église qui se croit la vraie peut faire partie du Conseil œcuménique. Soit, bien qu'il s'agirait de savoir ce que signifie ici « vrai ». Mais une Église qui se croit l'*Una Sancta* visible sur terre, pourrait-elle en faire partie tant à son point de vue qu'à celui du Conseil ? Je ne le croi-

1. *World Council of Churches. Minutes and Reports of the Second Meeting of the Central Committee, Chichester (England), July* 9-15, 1949, p. 66 et 67.

rais pas puisque l'existence visible de l'*Una Sancta* serait la négation du but du Conseil œcuménique.

Il faudra attendre la réunion du Comité Central à Toronto en juillet prochain, pour voir plus clair qu'Amsterdam ne le permet, dans « le sens ecclésiologique » du Conseil œcuménique, qu'elle a mis à son programme. En attendant, je crois que par sa nature même (à moins, je le répète, de se ramener au niveau d'autres organismes de collaboration ecclésiastique) le Conseil œcuménique préjuge d'éléments d'une ecclésiologie phénoménologique, plus nombreux que ceux avoués par le Secrétaire général ; et que toute Église faisant partie du Conseil adhère *ipso facto*, dans une certaine mesure au moins, à ces éléments. C'est sans doute ce que le Concile de Moscou a craint ecclésiologiquement.

D'ailleurs le *consensus* phénoménologique élargit le doctrinal explicite. C'est à le voir que nous nous appliquerons maintenant.

(à suivre). D. C. LIALINE.

COURTE BIBLIOGRAPHIE

G. BARDY. — *L'Église catholique. Moyen Age et Temps modernes. Perspectives d'avenir.* Année théolog., 1949, N° 4, 326-342.

Y. CONGAR. — *Culpabilité et responsabilité collectives.* Vie intell., mars 1950, 219-284.

F. L. CROSS. — *The Present Relevance of the Patristic Age.* Church Quart. Review, janvier-mars 1950, 113-126.

P. EVDOKIMOFF. — *Message aux Églises.* Dieu Vivant, N° 15, 31-42.

J. LECLERC. — *Érasme et la crise de l'Unité chrétienne au XVI*e *s.* Nouv. Revue théologique, mars 1950, 284-295.

M. LOT-BORODINE. — *La béatitude dans l'Orient chrétien.* Dieu Vivant, N° 15, 85-115.

MAX PRIBILLA. — *Rom und die Ökumenische Bewegung.* Stimmen d. Zeit, avril 1950, 37-41.

Bible et Œcuménisme.

Il y a un ressourcement biblique dans le monde chrétien. Des théologiens orthodoxes, comme Florovsky, se détournent de « spéculations » théologiques trop inspirées des philosophies idéalistes allemandes et reviennent à une dogmatique scripturaire et patristique. Le monde protestant, au sortir des années de « critique rationaliste », revient à la Bible comme message prophétique : Barth, Cullmann, Visscher, de Diétrich, par exemple, en témoignent. Le monde catholique également redécouvre la Bible, non seulement dans sa vérité historique mais aussi selon sa dimension religieuse.

Des théologiens se sont rencontrés en 1949 afin de discuter, au point de vue pastoral et exégétique, les questions posées par le progrès de la théologie biblique. Le prieuré d'Amay, à Chevetogne, voulut à son tour, en septembre 1949, confronter les tendances récentes du mouvement biblique avec les problèmes œcuméniques. Ce sont quelques impressions et suggestions que l'on voudrait donner ici au sujet de ces entretiens [1].

I. Atmosphère.

Première chose frappante : dans les réunions œcuméniques une espèce « d'œcuménisme de fait » se manifeste lors des prières dites en commun avant les réunions. La lecture d'une page de la Bible, qu'il faut appeler une « pro-

1. A ces réunions de caractère strictement privé, furent présents un certain nombre de prêtres et de théologiens catholiques initiés aux questions unionistes, ainsi que quelques personnalités du monde protestant et orthodoxe. Le but en était d'étudier la valeur de la Bible comme moyen de rencontre entre les Églises.

clamation de la parole de Dieu », crée chez tous le sentiment d'une commune dépendance en face d'un mystère divin qui dépasse et dépassera éternellement les formules humaines. Sans doute, les différents représentants des Églises mettent-ils dans les mêmes mots des significations dogmatiques différentes. Mais la lecture en commun d'une page d'Écriture Sainte montre chaque fois que le véritable « lieu » où la « Parole » doit être entendue, c'est une communauté priante. Alors seulement elle prend toutes ses résonances.

On dira peut-être que cette expérience communautaire est banale. Nous ne le pensons pas. Car elle illustre une vérité qui fut souvent affirmée au cours des discussions, à savoir que la parole de Dieu, avant d'être parole *écrite*, est d'abord parole proclamée par Dieu lui-même, transmise dans et par une communauté de croyants, et dont la signification ne prend tout son sens que lorsqu'elle est *entendue*, religieusement, par la communauté des rachetés.

L'Ancien Testament lui-même n'échappe pas à cette loi : il fut d'abord parole de Dieu à un Peuple, mystère « révélé, dévoilé », à transmettre dans la communauté du Peuple de Dieu, par le ministère de quelques interprètes privilégiés. Même chose pour le Nouveau Testament : la méthode de la *Formgeschichte*, qui souligne le rôle essentiel de la communauté croyante dans la fixation et la transmission de la parole vivante, rejoint ici l'expérience vécue des participants des réunions œcuméniques.

Les Orthodoxes ont toujours insisté du reste sur cette vérité que la révélation s'atteint par le truchement du « mystère vécu » de la liturgie. Nos frères protestants également abandonnent de plus en plus l'exégèse « Wellhausénienne » qui donnait un primat abusif au *Verbe écrit (Quod non est in scripto, non est in re)*. La dernière Encyclique sur la Bible invitant les catholiques à profiter des résultats de la *Formgeschichte*, permet de féconds approfondissements dans le même sens.

L'expérience de la Parole proclamée dans la prière commune fournit également un principe infiniment plus souple pour résoudre le problème épineux des relations entre Bible et Tradition. Si, en un sens à préciser, il y a une primauté de la « tradition transmise » sur la « tradition écrite », si, en d'autres termes, la « lettre écrite » de la Bible est déjà, à ce stade, fixation de la tradition vivante d'une communauté, on entrevoit un jeu de rapports très souples entre ces deux pôles de la vérité religieuse chrétienne — tradition ecclésiale et Parole écrite — qui, durant de longs siècles, se sont opposés, comme le noir et le blanc, dans les controverses des théologiens.

Sans doute, comme toujours dans les « conversations unionistes », à côté de rapprochements importants, tel celui que nous venons de signaler, se firent jour, de plus en plus, ce que l'on nommerait volontiers « des irréductibles ». En d'autres mots, chacun prend conscience que des prises de positions *fondamentales* séparent nettement les différentes fractions de la chrétienté. Cependant personne ne poursuit des rapprochements superficiels sur ces points : on s'éloigne de plus en plus du « concordisme » ou de l'éclectisme. Plus se font jour des rapprochements fondamentaux, plus aussi se précisent les points où l'accord est impossible actuellement. Dom Lambert Beauduin résumait la situation en disant que si la dogmatique et les sacrements des catholiques et des orthodoxes sont infiniment plus semblables entre eux qu'avec les positions des frères protestants, la mentalité, le climat, la problématique, ou, si l'on veut, les catégories de pensées de l'Orient et de l'Occident diffèrent profondément. Tandis que, entre le monde catholique et le monde protestant, la problématique est analogue, alors que la dogmatique diffère profondément.

Une des évidences les plus remarquables fut la difficulté de *mener de front* le dialogue catholicisme-protestantisme-orthodoxie : tantôt l'on discute entre catholiques et protes-

tants, et alors les orthodoxes se « sentent mal à l'aise », ayant l'impression d'un problème mal posé, où ils n'ont pas à entrer, dont ils doivent attendre la solution avant de pouvoir utilement participer au débat. Tantôt, au contraire, le dialogue s'établit entre catholiques et orthodoxes ; ce sont alors les frères protestants qui sont en dehors de l'horizon de la discussion. Si l'on nous permet des néologismes, nous dirions qu'il y a souvent « dialogue » dans les réunions œcuméniques, alors qu'il faudrait maintenir constamment une espèce de « trialogue » [1], entre le monde protestant, catholique et orthodoxe.

Le monde orthodoxe joue ici un rôle spécial, qui est, en lui-même, une sorte de « mystère œcuménique » : il semble que l'Orthodoxie soit à la fois mystérieusement accordée au monde protestant et au monde catholique, et étrangère à ces deux mondes par la problématique très spéciale qu'est la sienne. Une explication de la « liturgie slave » donnée, à titre privé, par un des membres, s'imposait par exemple à chaque fraction du monde chrétien occidental comme ayant une valeur prophétique de témoignage du mystère eucharistique. Ajoutons du reste que les vérités essentielles de cette « explication » se retrouvaient dans le texte même de la liturgie romaine de la messe. Et cependant, chacun des catholiques présents se demandait pourquoi les fidèles de nos paroisses auraient *en fait* besoin que ces vérités religieuses, *qui sont dans leur catéchisme*, leur soient comme reproposées par un orthodoxe, ce par quoi ils retrouveraient au dedans d'eux-mêmes un contact vital avec leur propre trésor liturgique latin. L'Orthodoxie apparaît ici comme une sorte de témoin

1. Nous dirions même qu'il faut un « quatrialogue », étant donné les nuances importantes qui séparent l'orthodoxie grecque, trop négligée dans les rencontres œcuméniques, et l'orthodoxie slave. Disons aussi que l'anglicanisme constitue, au sein du monde protestant, une nuance très importante.

« extérieur » dont la présence provoque chez les latins une prise de conscience vivante du « réalisme des choses divines » dans la sainte Liturgie [1].

Telle fut l'atmosphère de ces journées unionistes. Elle est, en elle-même, riche de vérités chrétiennes. Une fois de plus la prière, spécialement la prière scripturaire, se révéla le facteur le plus indispensable des efforts unionistes. On ne s'étonnera pas, dès lors, du rôle important joué par la double célébration de l'office latin et byzantin au prieuré d'Amay : il y a là une sorte de témoignage prophétique de l'unité profonde du catholicisme, à travers la diversité des rites. Témoignage eschatologique comme D. N. Oehmen n'hésita pas à le nommer [2].

II. Convergences doctrinales.

Un bon nombre de tendances communes se sont manifestées au cours de ces entretiens. Il est nécessaire de les détailler.

D'abord, l'Orthodoxie mise ici à part, nous sortons d'un même abîme. Le renouveau biblique s'est orienté dans le même sens chez les théologiens protestants et catholiques. La Bible, durant les cinquantes dernières années du XIX[e] siècle, c'était avant tout le maquis des difficultés créées par le rationalisme et le scientisme. La science de la Bible

1. Faut-il rappeler que cette redécouverte par des catholiques de leurs propres richesses, au contact de la théologie orthodoxe, s'accomplit ainsi en fait et *non en droit ?* Un livre comme le *Mystère pascal*, de Louis Bouyer, qui se contente de commenter les textes liturgiques de la semaine sainte *latine* montre les richesses « pascales » qui y sont présentes partout. Ce livre rencontra énormément de sympathie dans les milieux orthodoxes de Paris. Personne ne niera cependant que l'intérêt pour la théologie orientale n'ait *facilité*, et, chez beaucoup, provoqué la redécouverte *vécue* du *Credo* latin. Oserait-on dire, reprenant Shakespeare, qu'il « y a bien plus de choses dans ce *Credo*, dans cette liturgie, dans ce catéchisme que les chrétiens n'en *vivent* dans leur « vie » chrétienne » ?

2. *Irénikon*, t. XVIII, 1945, p. 26 ss.

se confondait avec la « question biblique ». Tandis que, du côté protestant, on dérivait dangereusement vers une volatilisation complète du contenu dogmatique de la révélation, — voyez le Père céleste philanthrope, de Harnack, — du côté catholique tout l'effort des exégètes visait à réfuter les tentatives de « réduction » de la Bible à un ensemble de « mythes » pragmatistes : science et foi, Bible et histoire, miracles, telles étaient les redoutables apories qui barraient l'entrée du Livre.

Les travaux exégétiques de l'école de Jérusalem ont sauvé l'exégèse catholique du rationalisme et de l'intégrisme. Les travaux du P. Lagrange et de son école ont une incalculable valeur. Ils ont sauvé la Bible comme livre inspiré. Grâce à eux, les chrétiens d'aujourd'hui peuvent « moissonner ce qu'ils n'ont pas semé eux-mêmes », parce que les semeurs ont accepté de « tenir » quand tout le monde les abandonnait.

De leur côté, les exégètes protestants ont restauré le sens des grandes révélations bibliques : primauté de la Parole vivante de Dieu, foi positive en la divinité de Jésus-Christ, rôle de la communauté chrétienne dans l'audition et l'interprétation de la Parole proclamée. Comme nous avons déjà détaillé ceci plus haut, il est inutile d'y revenir.

Le souci de guerroyer contre le rationalisme occupait donc tellement les chrétiens qu'ils n'avaient plus assez de loisirs pour pénétrer le contenu *théologique* de la révélation elle-même. Les livres de Daniel-Rops enregistrent ici la fin d'une époque : ces ouvrages répandent dans le grand public les résultats des travaux critiques de l'exégèse *littéraliste*. Pour la plupart des chrétiens, qui abordent encore la Bible avec un esprit encombré d'une série de difficultés plus ou moins rationalistes, ces volumes sont extrêmement précieux. Ils déblaient le terrain. Mais ils restent encore trop à la périphérie du contenu spirituel de la Bible.

Au contraire, les meilleurs chercheurs catholiques et protestants, sans dédaigner aucunement l'exégèse « historico-critique », qui reste un des moyens indispensables de pénétration du contenu positif de la Bible, réalisent de plus en plus qu'une exégèse *intégrale* doit comporter, comme un couronnement normal, l'élaboration d'une *théologie* biblique.

Sans doute, ici commencent les discussions, car on aura reconnu le problème très actuel des différents sens de l'Écriture. Nous croyons cependant qu'une des découvertes des entretiens dont nous parlons est que ces difficultés portent plus sur le vocabulaire que sur les choses mêmes.

Les uns, s'en tenant au principe que « l'inspiration garantit l'autorité divine des affirmations que l'auteur humain a eu en vue en rédigeant le texte biblique », déclarent qu'il faut ranger les « sens spirituels, typologiques, etc. » dans le secteur « théologie », réservant le terme « exégèse » à la seule explication littérale et historique des textes inspirés [1]. Ils veulent maintenir, en fait, la possibilité d'une exégèse exacte qui n'implique pas directement que l'exégète tienne compte de sa foi personnelle dans ses travaux. Sans prétendre évidemment faire œuvre de savant purement profane, ils ne tiennent compte, dans leurs travaux, que des « approches de la foi », ses préambules apologétiques si l'on veut. Ils reconnaissent la légitimité des interprétations visant au « sens plénier » de la Bible, mais ils tiennent à ce qu'en bonne méthode on situe cette tâche dans la théologie, car celle-ci suppose qu'on se meut à l'intérieur de la foi dogmatique. Ils insistent également pour que l'on n'abuse pas de cette exégèse « spirituelle ».

1. On voudra bien se souvenir de l'importance de ce principe d'explication de l'inspiration. Il n'est qu'une *explication* d'un texte du concile du Vatican, déclarant que la Bible est inspirée et que *donc* elle a Dieu pour auteur. Le P. Lagrange a beaucoup aidé à faire admettre cette explication comme orthodoxe. Mais il s'agit là d'une théorie, utile pour sauvegarder le principe de l'Inspiration devant la critique scientiste. On peut se demander si c'est la seule et principale voie d'accès dans le massif de l'Écriture.

Les autres insistent sur le fait que « l'exégèse intégrale » comporte nécessairement la *théologie* biblique ; il est bien entendu indispensable de la fonder sur une base « littérale », mais ils soulignent que l'exégèse *littérale*, c'est-à-dire la recherche du *sens voulu par Dieu*, comporte la théologie biblique ; ils appelleront alors l'exégèse « littérale » des partisans de la méthode exclusivement historico-critique, exégèse *philologique*.

Ces questions de vocabulaire ont leur importance, car elles permettent de ne pas confondre les genres. Mais, au delà des mots, il y a une convergence remarquable sur ces questions.

De plus en plus, en effet, on se rend compte de l'utilisation que le Nouveau Testament fait de l'Ancien, au point que l'Évangile est presque incompréhensible si on ne le met pas dans le prolongement transcendant de l'ancienne Loi. De même, la liturgie reprend constamment les grands événements de l'ancienne alliance, Exode, Pâques, Passage de la Mer Rouge, comme symboles des sacrements chrétiens. Enfin, l'exégèse patristique, malgré ses outrances allégorisantes, retrouve l'audience des théologiens : ceux-ci se rendent compte que, durant des siècles, la « théologie » ne fut rien d'autre qu'un commentaire du sens « plénier » de l'Écriture.

On constate également que le renouveau de sens chrétien dans les Églises est lié, partout, à une redécouverte de la Bible selon sa dimension totale, c'est-à-dire selon la continuité mystérieuse qui oppose les deux Testaments et prolonge l'Ancien dans le Nouveau. Cette perspective chrétienne semble la seule qui, au delà de tous les compromis « humanistes », sociaux ou politiques, réponde parfaitement à la situation « catacombale » des chrétiens modernes.

Ces découvertes s'explicitent dans trois directions. La première est le sentiment de plus en plus clair de *l'unité* de l'Écriture Sainte : la Bible est un seul livre, inspiré par Dieu,

contenant l'unique histoire du « dessein de Dieu » se réalisant progressivement au cours des siècles. Sans doute, il faut respecter l'originalité propre de chacun des « Livres » de la Bible ; tenir compte de la progression nécessaire de la pédagogie divine ; de l'évidente transcendance de la révélation du Nouveau Testament. Mais, si l'on veut atteindre le dessein que Dieu a voulu révéler à l'homme à travers la Bible, si l'on veut prendre au sérieux le fait que Jésus est celui qui fut attendu par les Juifs de l'ancienne Loi, comment pourrait-on négliger, dans l'interprétation des textes de l'Ancien Testament, les passages d'autres Livres de l'Écriture qui en donnent la signification profonde ? Les textes de Jérémie par exemple, sur l'Esprit, sur la loi nouvelle inscrite dans le cœur contrit de l'Israël purifié par l'exil de Babylone, ne prennent-ils pas leur richesse complète quand on les confronte avec ceux du Nouveau Testament sur la religion « en Esprit et Vérité » ? Que ce soit là théologie ou exégèse, sens littéral plénier, ou sens « spirituel », qu'importe ? Le Nouveau Testament lui-même, par les citations qu'il fait de l'Ancien, nous donne ici des indications *positives*. Si la Bible est un ensemble cohérent, reflétant une tradition vivante, révélée et transmise à une communauté d'appelés, comment interpréter convenablement un texte scripturaire sans étudier les « passages parallèles » des autres « livres » ? Ne peut-on même pas nommer cela, en un sens, exégèse « littérale » ? Si les Actes des Apôtres se servent, pour nommer l'Église des premiers chrétiens, du terme « Peuple de Dieu », n'est-il pas nécessaire, *en vertu des lois de la saine lecture des textes*, de se reporter aux textes de l'Ancien Testament sur l'Israël du désert ?

Et ceci nous amène à une seconde ligne de pensée : de plus en plus se dégage du fatras des exégèses « allégorisantes », un sens plénier de l'Écriture qui évite les faux dilemmes de la controverse entre « littéralistes » et « symbo-

listes ». La base de la bonne lecture de la Bible est l'opposition et la continuité des « deux Testaments ». L'ancienne Loi ne contient pas seulement des « ombres », des préfigurations de la Nouvelle, elle contient aussi les mystérieuses *prémisses* de la révélation du Christ. Dans les événements eux-mêmes, tels qu'ils sont rapportés par les écrivains sacrés, se cache une *réalité* typologique qui était déjà source de grâce pour les justes de l'ancienne Alliance, et qui demeure pour les chrétiens un « sacrement » mystérieux et indispensable des grâces de Dieu. Lorsque, par exemple l'Église reprend, durant l'Avent, l'évocation des figures de l'ancienne Alliance qui préparaient la venue du Messie, Isaïe, Jean-Baptiste, et la Vierge, fleur parfaite de l'ancienne économie et sanctuaire où se réaliserait le Nouveau Paradis habité du Nouvel Adam, elle vise plus qu'une mémoire abstraite du passé. Elle veut remettre le chrétien dans les dispositions expectantes de l'Ancien Testament, elle fait passer les fidèles par les principales étapes de la *pédagogie* divine. *Elle rend à nouveau présents* les temps de l'attente messianique. Et elle a raison de le faire, s'il est vrai qu'il y a un « judaïsme » de l'âme, c'est-à-dire une disposition de l'âme qui réincarne toujours, au long des siècles, en l'âme de chaque homme, les cheminements, les erreurs, les aspirations de l'Israël charnel en quête du Messie.

Il y a donc toujours, simultanément présents, dans l'âme de l'Église, Nouvelle Ève, et les dispositions d'accueil que toute l'ancienne Loi préfigurait dans le peuple juif charnel, et l'accomplissement, le don, la communication parfaite de Dieu dans le Christ.

On le voit, ce ne sont pas d'abord les mots de la Bible qui sont chargés d'un sens « typologique », mais *les événements eux-mêmes*. Nous sommes ici sur un terrain solide, car les dangers d'interprétations fantaisistes sont écartés du fait que les textes et symboles de l'Ancien Testament sont utilisés dans le Nouveau, et réutilisés ensuite dans

la Liturgie. C'est l'histoire même du Christ qui continue et transfigure l'ancienne Économie [1].

En un sens, le dilemme des « littéralistes » et des « allégoristes » est faux ; car la fidélité au texte même de l'Écriture impose de tenir compte du sens divin *réel* inscrit dans les événements *historiques* eux-mêmes [2]. Que l'on appelle ce travail « théologie biblique » ou « exégèse », la chose est secondaire, à condition que l'on admette la place capitale de cette vue en profondeur de la Bible. La typologie, que, pour notre part, nous situons dans l'exégèse elle-même, ne peut en aucun cas être une tolérance, une concession faite aux chrétiens, afin d'alimenter leur « méditation »,

1. Les « littéralistes » eux-mêmes reconnaissent que certains psaumes d'intronisation du Roi par exemple, visaient, dans l'intention de leur auteur, au delà du Roi temporel immédiatement décrit, le mystérieux Roi de la maison de David, annoncé dans les textes messianiques. De plus, à côté du « typisme réel », il y a place pour un « typisme verbal » : certains passages, certaines tournures de phrases auraient été inspirées à l'écrivain sacré, de préférence à d'autres, apparemment équivalentes ; l'auteur humain n'aurait pas entrevu la portée de ces passages, mais la suite du déroulement de l'histoire du dessein de Dieu l'aurait peu à peu révélé. Nous résumons ainsi, sans la déformer, du moins nous l'espérons, une des idées les plus fécondes proposées par Monsieur Cerfaux au *Colloquium Biblicum Lovaniense* de 1949. Nous ajouterions aussi que la pluralité de sens possibles d'un même passage est un élément capital de la psychologie des « scribes sacrés » de l'ancien Orient. Le « gardien de la Parole écrite » sait, en Orient, qu'un texte se lit sur « plusieurs portées » comme une partition d'orchestre. Le souci de restituer le « Sitz im Leben » des anciens textes orientaux ne comporte-t-il pas que l'on prête attention à cette mentalité très particulière des écrivains anciens ? *L'Énéide* de Virgile par exemple, la *Divine Comédie* de Dante ne montrent-ils pas qu'on est ici en présence d'une longue tradition ? Les textes johanniques seraient, à ce point de vue, extrêmement riches.

2. La *Vie Intellectuelle*, Mars 1948, donne trois contributions au problème des « sens spirituels » de la Bible : celle de Claudel, « symboliste », celle de Steinmann, littéraliste, et celle de Marrou, plus conciliante. *La Vie Spirituelle*, Juin 1949, donne, dans un article de L. Bouyer sur les Psaumes, des précisions libératrices sur le problème. Le numéro 14 de *Dieu Vivant*, donne aussi des articles importants sur le sujet. Citons aussi les études de J. Coppens dans la *Nouvelle Revue Théologique*, à partir de novembre 1948.

leur prière, tandis que l'interprétation « littérale » serait seule digne du nom de science. Comment admettre que la méditation des chrétiens, c'est-à-dire leur *vie spirituelle,* se fonde sur des vues théologiques incontrôlables et peut-être fantaisistes ? Comment maintenir un pareil point de vue, quand cette utilisation typologique de l'Ancien Testament à travers le Nouveau est *la méthode essentielle de l'Église dans sa Liturgie* ?

Sans doute ceci suppose que l'on fasse de la *Lectio divina* une *activité de croyant,* dans la lumière de l'Esprit ecclésial. C'est précisément la troisième ligne de convergence qui s'est manifestée lors des entretiens dont nous nous faisons le rapporteur [1]. Aussi bien du côté protestant que catholique, et ici l'Orthodoxie a maintenu droite une tradition qu'aucune « Renaissance » n'avait interrompue chez elle, se fit jour une égale conscience que la théologie biblique n'est possible que dans la croyance dogmatique, quelle que soit la différence de sens donnée au mot « dogmatique ». C'est précisément là qu'apparaît cet « abîme » dont l'exégèse occidentale est occupée à sortir : mettons-nous à l'intérieur de la foi, donc à l'intérieur du monde scripturaire, et essayons de retrouver les grandes lignes du « dessein de Dieu ». Les incroyants modernes n'ont cure de nos « adaptations et engagements » : ils attendent de nous une proposition intégrale du mystère chrétien.

Retour à une exégèse intégrale, intérieure à la foi, centrée sur la continuité du dessein de Dieu, manifestée dans la typologie réelle de l'histoire biblique, telle est une première convergence doctrinale qui se fit jour lors des entretiens.

1. Et uniquement le rapporteur. Nous ne nommons ici aucun des participants des entretiens, d'abord parce que la liste en serait trop longue, ensuite parce que leurs opinions ne figurent ici qu'à titre de témoins des « convergences » surnaturelles de l'œcuménisme. On voudra bien en tenir compte dans l'interprétation de cet article.

Par le fait même se découvrit une autre ligne de faîte du mouvement biblique, le mystère de l'*Inspiration.*

Et d'abord une vérité très antique est réapparue : la Parole de Dieu est « inspirée », au sens fort du terme, surtout lorsqu'elle « retentit » dans le monde. Proclamée dans une « communauté de croyants », écoutée par elle, elle apparaît alors dans toute ses dimensions de Verbe de Dieu. Le rôle de l'Esprit-Saint, présent dans la communauté ecclésiale, est ici capital. S'il faut se garder soigneusement des dangers du « libre examen » en matière de lecture de l'Écriture, — et ici les frères protestants sont maintenant en accord avec nous, ainsi que les orthodoxes, — il ne faut pas négliger cependant « l'inspiration intérieure », c'est-à-dire la lumière de grâce qui éclaire l'âme des croyants en même temps que la Parole retentit extérieurement à leurs oreilles.

Nous avons parlé de communauté ecclésiale, parce qu'une des acquisitions solides du mouvement biblique récent, au sein du protestantisme, est précisément d'avoir rapproché Bible et Église. Même lorsqu'il s'agit d'une lecture « privée » de la sainte Écriture, le croyant ne peut espérer trouver le sens divin du texte que dans la mesure où il reste en communion de pensée avec la foi de la communauté religieuse à laquelle il appartient. Et cela, parce qu'un des aspects centraux de l'Écriture a été retrouvé ces derniers temps, dans les milieux protestants, l'aspect de Parole, une parole non pas prononcée dans le passé, mais *retentissant toujours actuellement dans « le Peuple de Dieu »*. En d'autres termes, les aspects « Parole et Révélation » doivent être envisagés conjointement à l'étude de l'Inspiration. Il y a ici élargissement de la problématique, au profit de la tradition scripturaire intégrale dont le *problème* de l'inspiration n'est qu'un aspect, souligné surtout contre le rationalisme par le concile du Vatican.

Nous sommes ramenés ainsi à notre début. Nous retrou-

vons, par un détour inattendu, ce que nous disions en commençant au sujet des relations entre Tradition vivante, communiquée à un peuple sacré et la fixation écrite de cette même tradition, au sein d'une communauté. De plus, nous rencontrons ici un second problème impliqué par l'Inspiration, à savoir le rôle exact de la fixation écrite de la tradition vivante.

Si le stade oral a précédé le stade écrit, si la Parole trouve sa pleine force divine surtout quand elle est proclamée au sein d'une assemblée liturgique, il n'en demeure pas moins que, en saine théologie, l'inspiration demeure liée au texte *écrit*, dont aucune proclamation dans le culte ne peut s'écarter : tous les « commentaires religieux » brodés autour du texte sacré, s'effacent, au cours de la Liturgie, lorsqu'on lit solennellement l'Évangile.

L'importance du texte écrit ne signifie donc pas qu'on donne la préférence à la lettre en tant qu'écrite sur un papier anonyme. Le texte est écrit non pour être disséqué *in vitro*, mais pour être proclamé dans les assemblées chrétiennes. Cependant le texte jouit, en un sens, d'une précellence. Lorsque, en effet, dans le jugement à porter par la tradition ecclésiale sur des événements de l'histoire du salut (qui se continue de la Pâque à la Parousie), se posent des problèmes difficiles, il faut que, *d'une manière ou d'une autre*, l'autorité de l'Église puisse montrer qu'elle se réfère au texte même de la Bible. Ce texte a ici une valeur de norme garantie par Dieu lui-même.

Le petit bout de phrase : « d'une manière ou d'une autre » nous amène à la question fondamentale où vont se révéler ces « irréductibles » dont nous parlions en commençant. Car tout change selon le sens que l'on donne à cette référence, *obligatoire* pour toutes les Églises chrétiennes, au texte même du livre inspiré.

III. Divergences irréductibles.

Les frères protestants et les catholiques découvrent qu'ils diffèrent beaucoup moins, actuellement, au sujet de la grâce, des sacrements, de la divinité de Jésus-Christ que sur la notion fondamentale d'Église. Disons mieux : ils différeraient beaucoup moins sur ces points de foi, ces divergences seraient en voie de disparition, s'ils parvenaient à se rapprocher au sujet de la véritable notion de Tradition ecclésiastique.

L'ecclésiologie est la base des problèmes occidentaux en matière d'unionisme. Or ici, nous l'avons dit, les entretiens ont révélé la présence de deux conceptions fondamentalement différentes, malgré des ressemblances de surface, entre les catholiques et les protestants. Le monde orthodoxe apparaît, ici encore, à la fois proche du monde catholique et aussi, fort éloigné.

Sans doute, on enregistre dans certaines fractions de la théologie réformée, des appétences, des mouvements de sympathie à l'égard du culte liturgique, d'une doctrine réaliste de certains sacrements, et même à l'égard du culte des Saints et de la Vierge Marie. Les entretiens ont manifesté sur ces points des « ressourcements » émouvants. Il devient de moins en moins rare d'entendre des frères protestants dire qu'en un sens ils ont peut-être une dogmatique plus pauvre par rapport à celle de la Bible, que, en d'autres mots, ils ont abandonné trop vite certaines richesses religieuses bibliques. Ainsi l'un d'eux disait pouvoir établir que l'Évangile de saint Jean témoignait du double mystère de l'humilité de la Vierge Marie et de la place centrale qu'elle occupe dans le monde du salut.

Mais les frères protestants craignent que la tradition catholique n'ait pas à ce point « enrichi » l'Écriture Sainte, qu'elle en soit venue à étouffer, masquer, certaines lignes bi-

bliques essentielles. Le très grand développement de la mariologie, les indulgences, tels sont les deux points douloureux qui subsistent au premier plan de leur sensibilité chrétienne.

Il importe de redire ici une vérité qu'on ne répétera jamais assez : pendant longtemps encore il sera indispensable, dans le travail unioniste, de déblayer le terrain, d'expliquer à nos frères séparés le sens exact de certaines formes modernes de la piété. Il faudra avoir le courage de dire clairement ce qui est l'essentiel et ce qui est dévotion libre. Et il faudrait souhaiter aussi que les textes du magistère ordinaire de l'Église soient parfaitement nets à ce point de vue.

Il faut aussi, inlassablement, remettre sur le métier, les manuels de théologie : une étude complète, exhaustive sur le sens véritable des indulgences par exemple devrait être faite. Il faudrait éviter de donner l'impression que, par exemple, l'on gagne « mécaniquement » une indulgence plénière : aucun théologien n'a jamais dit cela, mais une certaine déformation de la piété des catholiques tend à le faire croire à nos frères protestants.

Il faudrait que le culte de la Vierge soit mis en sa véritable lumière : tenant compte de « l'unique médiateur, Jésus-Christ », évitant des terminologies équivoques, — qu'on se rappelle les défections et schismes provoqués dans l'Église ancienne par des mots du vocabulaire théologique mal compris, — il importe de montrer que le culte de la Vierge ramène en ligne droite au mystère de l'Église, au mystère de l'Esprit dans l'Église, que jamais, dans la théologie mariale saine, la Vierge ne fait écran devant le Christ. Il faudrait montrer que c'est précisément par le mystère de son *effacement*, de son *humilité* accueillante, qu'elle est le modèle de l'attitude chrétienne par excellence en face de Dieu, l'accueil humble du pécheur qui sait que Dieu seul le sauve parce que « Fecit mihi magna *qui potens est* ». Il faudrait enfin montrer que la théologie mariale actuelle,

dans ce qu'elle a de plus profond, va dans ce sens; témoin le récent article de Louis Bouyer, ici-même [1].

En tout ceci, ce n'est pas tellement la doctrine théologique en elle-même qui doit être repensée. C'est bien plutôt la piété parfois mal éclairée, le témoignage concret des catholiques « moyens ».

De même, ce n'est pas l'emploi d'un vocabulaire scolastique qui heurte les frères séparés dans la manière dont nous présentons le dogme, car ils peuvent admettre que, en soi, ces systématisations soient utiles, mais leur impression qu'il faut, pour être dans l'Église romaine, admettre intégralement la terminologie des grands scolastiques. Chacun sait qu'il n'en est rien, et que les conciles œcuméniques ont toujours grand soin de distinguer la doctrine solennellement promulguée comme de foi et les explications diverses des différents systèmes théologiques. Seulement, nous ne mesurons pas assez à quel point ces distinctions capitales, qui sont monnaie courante chez nous, apparaissent peu au dehors, dans le visage que nous montrons aux frères séparés. Parfois même nous donnons l'impression contraire. Oserions-nous reprendre la parole d'un des participants catholiques sur notre « magasin » de vérité qui est absolument complet et fidèle à toutes les implications révélées, et notre « étalage » qui est pauvre et mal fait, et qui doit se renouveler ? Cette boutade, qui a le mérite de situer très bien la question, puisqu'elle affirme une position catholique essentielle, à savoir la « catholicité intégrale » de notre dogmatique, notre caractère de véritable Église de Jésus-Christ, indique bien en même temps la place du travail unioniste : il se

1. *Irénikon*, XXII, p. 139. — Cfr aussi les articles de Jean DANIÉLOU dans *Dieu Vivant*, *Le mystère de l'Avent*. Lorsque saint Grignon de Montfort explique que Marie est le « Paradis », le seul Paradis réel, où Dieu se complaise totalement, il retrouve une des lignes essentielles de la mariologie catholique ancienne, et de la piété mariale orthodoxe. Ceci à titre de simple exemple.

fait surtout dans le domaine du témoignage vécu, « existentiel », donné par les catholiques. L'Église n'existant pas « en soi », mais dans le témoignage vivant des baptisés, on comprendra que ce travail soit l'un de ceux qui doive éveiller le plus la « sollicitude » des théologiens.

Il n'empêche, ce travail n'atteint pas la question essentielle, à laquelle il nous faut revenir. Ce que les frères séparés nous demanderont toujours c'est en vertu de quel *critère* la tradition interprète valablement le « dessein de Dieu » dans les diverses conjonctures de l'histoire du salut à travers les siècles.

Les frères séparés admettent parfaitement qu'au cours des siècles il soit nécessaire qu'une « autorité » déclare solennellement quel est ce dessein. Les orthodoxes admettent les sept premiers conciles œcuméniques. De plus en plus, les frères protestants sont portés à admettre la valeur des premiers conciles de l'Église. Non seulement les anglicans, mais aussi certaines fractions de la théologie réformée.

Ce qui fait difficulté *c'est la manière dont cette tradition se réfère à l'Écriture, parole écrite.*

Il semble que les frères protestants admettent les promulgations des premiers conciles œcuméniques parce que, fort clairement, en tous les cas plus clairement, pensent-ils, que pour les conciles ultérieurs, *ces promulgations sont fidèles à la lettre de l'Écriture, fidèles aussi à son esprit, à ses catégories fondamentales de pensée.*

Lorsque cette conformité n'apparaît pas immédiatement, ils se récusent en demandant au nom de quoi la tradition catholique justifie les « développements » qu'elle propose à ses fidèles comme de foi.

Sans doute les catholiques insistent, et on le fit lors des entretiens de Chevetogne, sur le fait central que la tradition est « un instinct scripturaire, consubstantiel à l'Écriture ». Sans doute encore pourrait-on dire que certaines formes

de dévotion moderne, — nous ne disons pas la dévotion en elle-même, mais *le vocabulaire* dans lequel elles se formulent, — sont nées à une époque où les « théologiens » ayant trop perdu « l'instinct scripturaire », les « saints » ont retrouvé, en réaction contre une théologie trop rationalisante, certaines données essentielles de la révélation : par exemple, le culte du Sacré-Cœur retrouve, dans sa réaction contre le déisme rationaliste qui menaçait les catholiques eux-mêmes, le dogme de l'amour de Dieu qui conduit l'histoire du salut. Ce dogme est central dans la Bible. Mais *le vocabulaire* dans lequel se formula la dévotion envers le Sacré-Cœur, *ne manifestait pas ses implications bibliques assez clairement.* Il y aurait eu ici, à une époque de sommeil du sens biblique (chez les théologiens, non dans l'Église elle-même, *qui, elle, par sa liturgie, conserve toujours conscience de ses racines bibliques*), apparition, *dans la forme, le vocabulaire,* nous y insistons, de « substituts bibliques » [1]. Et cette idée fournirait une magnifique base de départ à un rapprochement avec les frères séparés, *car elle justifie pleinement l'évolution spirituelle de l'Église post-tridentine,* tout en montrant ses racines bibliques, bien que celles-ci soient cachées aux yeux de trop de pseudo-théologiens.

Mais ceci suppose malgré tout que l'on admette, au sein de l'Église, un pouvoir d'interprétation de l'Écriture, pouvoir d'interprétation qui soit un charisme *permanent* de la hiérarchie ecclésiale. Un dogme comme l'Assomption de la Vierge montre que, présent dans la foi *vécue* de l'Église catholique et des Églises orthodoxes, il est cependant difficile de trouver un critère *objectif* permettant de montrer sa présence *quasi-littérale* dans l'Écriture sainte.

Au fond de tout cela il y a une conception différente de l'Église. Lorsque nos frères séparés disent que la Parole

1. On se référera ici à l'article de H. U. von Balthasar, *Théologie et Sainteté,* dans *Dieu Vivant,* nº 12, 1948.

de Dieu n'a toute sa signification que lorsqu'elle est « proclamée » et « entendue » dans une communauté vivante, ecclésiale, ils donnent au mot « Église » un sens « vertical » : cette Église, au fond, en forçant un peu les termes, n'existe qu'en acte, dans l'instant même où Dieu lui parle, dans la communauté. Elle est tout entière engendrée par l'Écriture sainte. Lorsqu'elle n'entend plus cette Parole divine, *elle meurt.* Dès lors, l'Église ne peut juger l'Écriture mais est toujours « jugée par elle ». Et si elle a un charisme spécial dans l'interprétation du « dessein de Dieu », c'est toujours en se référant à la situation de la première communauté chrétienne telle qu'elle était dans les circonstances *historiques* du *début* du christianisme.

La position catholique est ici différente : l'Église est certes engendrée par la Parole Vivante de Dieu, en Jésus-Christ qui la promulgue ; en ce sens elle ne peut juger de la Parole mais elle est jugée par Elle. Seulement, dans l'interprétation du « dessein de Dieu » au cours de l'histoire du salut, elle jouit d'un charisme *permanent*, qui lui permet de découvrir et de promulguer le sens exact de la Révélation. La conception est ici « horizontale ». Il y a ici une insistance mise sur un aspect du mystère de l'Incarnation. Risquerions-nous de dire que quand l'instinct scripturaire de l'Église catholique s'assoupit, l'Église ne meurt pas, mais elle dort ?

Certes, il faut le redire, ce charisme d'interprétation est l'exercice de l'instinct scripturaire dont nous parlions plus haut. Il est consubstantiel à l'Écriture, car il demeure vrai que l'Écriture sera toujours plus riche en valeur de révélation que toutes les formulations dogmatiques de l'Église. *Et ces formulations se réfèrent toujours à elle*, nous l'avons dit plus haut.

Seulement, le critère dernier de l'authenticité de ces interprétations dogmatiques de la tradition catholique, c'est précisément ce charisme donné, à demeure, par le

Christ, à son Église. Ce charisme lui permet, en vertu de la promesse même du Christ, d'interpréter valablement le donné scripturaire, *même si le lien entre tel dogme et la Bible n'apparaît pas avec une évidence quasi-mathématique.* Et dès lors, en dernière analyse, le critère de l'assentiment de foi du chrétien aux dogmes de l'Église n'est pas la conformité *immédiatement visible* avec l'Église biblique du *commencement* de l'âge chrétien, mais le fait que l'on ait posé un acte de confiance, une fois pour toutes, un acte de foi à cette Église comme Épouse du Christ, indissolublement liée à Lui, et dépositaire d'un sens mystérieux qui lui permet de comprendre, d'entendre, la voix de l'Époux.

On sent combien les choses sont ici délicates. Car il y a une borne que l'Église catholique ne peut ni n'a jamais dépassé : il ne peut être question d'un fidéisme *aveugle* en l'Église ; il ne peut être question de dire que le seul magistère ordinaire suffit, que le chrétien « n'a plus besoin de la Bible ». Il faut au contraire qu'au moins des arguments de profonde convenance permettent de relier un dogme, par exemple l'Immaculée Conception, à un ou plusieurs textes de l'Écriture. Et les théologiens catholiques dignes de ce nom l'ont toujours fait. Et ici réapparaît l'importance des problèmes des sens « pléniers » de la Bible, l'importance aussi de voir la Bible comme un ensemble, de voir enfin sa continuité avec la liturgie, premier lieu théologique du magistère ordinaire.

Mais, en dernière analyse, le catholique admettra que l'essentiel de la décision dogmatique soit inspiré à l'Église par son *charisme d'Épouse* qui, animée de l'Esprit de Dieu, « scrute les *arcana Dei* ». La parole écrite demeure primordiale. Mais l'interprétation de cette parole repose, *en dernière instance,* sur un jeu d'arguments, tous valables en soi, mais dont la force de promulgation du dogme révélé, *est située en un point mystérieux où toutes les lignes d'arguments convergent.* Et ce point, c'est le cœur de l'Église-Épouse

du Christ, stablement nantie d'un charisme mystérieux parce que, elle seule, comme Épouse, vit pleinement le vie de son Époux.

Ces deux conceptions, verticale et horizontale, qui furent également décelées au sein du monde protestant à Amsterdam en 1948, constituent deux univers chrétiens que rien, pour le moment, ne pourra rapprocher. On sent qu'ici on est en présence d'un *insolubile* que seul, du côté protestant, un approfondissement des notions *bibliques* d'Église-Épouse du Christ, peut diminuer.

On dira que cette présentation de l'ecclésiologie protestante se ressent du barthisme. Il reste vrai, cependant, que le « ressourcement » de la théologie protestante va dans le double sens d'un rapprochement avec les valeurs dogmatiques, liturgiques, sacramentaires et aussi d'un approfondissement, par retour en arrière fécondant, des intuitions centrales des premiers réformateurs. La théologie de Lund, celle de Barth, celle des néo-calvinistes sont ici convergentes.

Il est donc plus urgent que jamais que, du côté des théologiens catholiques, on fasse tout pour mettre en bonne lumière les implications bibliques des dogmes promulgués par l'Église catholique. La problématique assouplie dont nous parlions plus haut dans notre paragraphe sur les « convergences doctrinales » permet un magnifique travail de rapprochement. Car il faut se garder d'exagérer le côté mystérieusement « protégé » de l'Église enseignante : le véritable visage des conciles œcuméniques révèle, ici encore, une conformité bien plus grande, *même au sens littéral,* avec des textes scripturaires, que certains manuels de théologie ne le laissent croire.

Il faut donc que nous fassions tout pour rendre la maison catholique la plus habitable possible à nos frères séparés. Qu'on nous entende bien : l'Église catholique est l'Église de la plus grande charité. Comme le disait Watkin dans son livre *The Catholic Centre*, seule l'Église romaine possède,

en synthèse mystérieuse, une série de vérités qui sont comme éclatées, délitées, éparpillées par fragments chez nos frères séparés. Mais, entre le trésor réel de l'Église et son témoignage concret, il y a de la marge. Et par témoignage concret nous entendons non pas les actes du Magistère, mais certains écrits de théologiens, certains textes religieux qui courent les rues, certains slogans chrétiens que l'on répète sans assez y réfléchir. La liturgie romaine, surtout celle des fêtes essentielles de l'année liturgique, est toujours magnifiquement et « existentiellement » fidèle à la tradition biblique ; elle est éminemment « habitable », et tous les frères séparés qui y ont goûté en sont revenus émerveillés. Mais, osons le dire, combien de catholiques vivent intégralement les richesses de leur liturgie ? Combien, dans leur langage religieux, s'en inspirent ? Combien de fois la prédication dominicale s'en inspire-t-elle ?

Le mouvement liturgique a donc une valeur unioniste, et ce n'est pas un hasard si le premier animateur du mouvement liturgique belge a été, en même temps, l'ouvrier principal de l'œuvre monastique pour l'union des Églises.

Lorsque les chrétiens auront retrouvé plus aisément le sens du « réalisme des choses divines », et ici nos frères orthodoxes nous auront beaucoup aidés, lorsqu'ils oseront se débarrasser, dans leur comportement, d'un certain nombre de végétations adventices, alors les frères séparés auront plus de facilité à découvrir dans la tradition ecclésiastique catholique « la Voix de l'Épouse du Christ ». Fixer un vocabulaire, déblayer le terrain, ressourcer la vie et la pensée chrétienne, ces trois tâches s'imposent avant d'aborder le problème fondamental, celui de l'Ecclésiologie.

IV. Convergences pastorales.

On nous permettra d'esquisser rapidement quelques implications pastorales des entretiens dont nous rendons compte.

Dans la promulgation de la Parole (ce qu'aujourd'hui beaucoup nomment, d'un mot magnifique, la théologie kérugmatique), soyons scripturaires. Évitons, quand ce n'est pas absolument nécessaire, toute présentation du dogme chrétien qui soit *anti* ceci ou *anti* cela. Sans tomber dans le minimalisme pragmatiste qui a parfois sapé les efforts de *Life and Work*, sans rien retrancher de la prédication catholique intégrale, sans rejeter les dévotions *dites* modernes, présentons toujours le message du salut dans un langage biblique. Outre les avantages immenses de cette prédication au point de vue de son efficacité *surnaturelle*, elle rapprochera *positivement* les chrétiens entre eux. Que les catholiques soient catholiques pour des raisons véritablement chrétiennes, et non pour des raisons de conformisme bourgeois, de facilité mentale, de paresse de l'esprit. Une prédication scripturaire rejoint la catéchèse liturgique. L'on obtient d'un seul effort, et le ressourcement de la vie paroissiale catholique et une collaboration positive avec toutes les forces chrétiennes contre le satanisme athée, cruel et mensonger, du monde moderne.

En second lieu, que les cours de religion, ceux des collèges secondaires, ceux du degré universitaire, chacun à leur manière, soient des leçons où retentit la voix de Dieu, la Parole de Dieu : une étonnante convergence se manifesta ici, lors des entretiens, entre certains efforts de professeurs catholiques et ceux de pasteurs ou de chrétiens réformés.

En troisième lieu, que, dans ces cours, il y ait place pour une *lecture* du texte même de la Bible, car rien ne remplace l'audition même du texte : l'Église catholique le sait bien, qui impose à ses clercs la lecture quotidienne de la Bible, qui fait lire *solennellement* l'Évangile à la grand'messe, qui, lorsqu'elle veut parler à ses enfants dans son culte, reprend inlassablement la voix des psaumes, les paroles des prophètes, l'histoire mystérieuse d'Israël, qui est sa propre préhistoire.

Enfin, que les chrétiens, que les prêtres, que tous ceux

qui sont appelés à parler publiquement des vérités religieuses apprennent non pas à « déclamer » le texte de la Bible, *mais à le « proclamer »*. Que leur « lecture » de l'Écriture sainte soit recueillie, calme, grave, inspirée.

Et celui qui nous dit cela, lors des entretiens de Chevetogne, nous donna lui-même l'exemple de cette « proclamation » de la Bible, car aucun des participants n'oubliera jamais la manière dont il « lisait » les textes bibliques qui ouvraient, dans la prière, les échanges de vues.

Et nous terminerions par là, car cela nous ramène à notre début, à cette transcendance de la Parole de Dieu en face de laquelle tous les chrétiens sont des « enfants engendrés mystérieusement », s'il n'y avait mieux à dire. Et ce « mieux », le voici. Le lieu sacré où retentit, durant ces journées, proclamée, vécue, portée par les ailes de la beauté, la Parole divine, c'était le chœur monastique qui chantait et célébrait la « divine liturgie ».

Charles MŒLLER.

LIVRES REÇUS

STAFFORD CRIPPS, *Towards Christian Democracy*. Londres, Allen et Unwin, 1946 ; in-12, 90 p., 5 /-. — JOHN MARTIN, *From Failure to Fulfilment*. A Minister's Notebook on Psychological Method. Ibid., 1946 ; in-12, 168 p., 7 /-. — EVELYN UNDERHILL, *Meditations and Prayers*. Londres, Longmans, 1949 ; in-16, 66 p., 3 /6. — E. ALLISON PEERS, *Behind that Wall*. An Introduction to some Classics of the Interior Life. Londres, S. C. M. Press, 1947 ; in-12, 128 p., 6 /-. — *The Congregational Year Book 1949*. Londres, The Congregational Union of England and Wales, 1948 ; in-8, 534 p. — W. J. SPARROW-SIMPSONS, *The Religion of Sacrifice*. Londres, SPCK, 1947 ; in-8, 68 p., 2 /-. — *An Appeal the United Nations*. New-York, World Armenian Congress, s. d., in-4, 18 p. — ENDEL KAREDA, *Estonia in the Soviet Grip*. Life and conditions under Soviet Occupation 1947-1949. Londres, Boreas, 1949 ; in-8, 100 p. — *Pilgrim Cross*. An Illustrated Account of the Vézelay Peace Pilgrimage 1946. Oxford, Blackfriars, s. d. ; in-4, 36 p. avec illustrations. — *Calendarul Bisericii Catolice Române din Steicle Unite*. Anul Sfânt 1950. Cleveland, Asociaţâ Românilor Catolici din America, 1949 ; in-8, 196 p. avec illustrations.

Chronique religieuse.

ACTUALITÉS

Église catholique. — Selon l'Annuaire pontifical 1950 il y a 34 hauts prélats catholiques des pays derrière le rideau de fer, qui, d'une façon ou d'autre, sont empêchés d'exercer leur fonction pastorale. Leur nombre se répartit comme suit : Roumanie 12 ; Russie 7 ; Lithuanie 6 ; Pologne 3 ; Yougoslavie 2 ; Lettonie 2 ; Esthonie 1 ; Hongrie 1.

Les gréco-catholiques du DIOCÈSE D'UŽGOROD (Subcarpathie), qui en 1948 perdirent leur chef spirituel, Mgr Théodore Romža, par un mystérieux « accident de route », sont à présent officiellement incorporés à l'Église orthodoxe russe. L'acte de rattachement eut lieu au monastère de Mukačevo, en présence de l'archevêque orthodoxe Macaire de Lvov et de Tarnopol, le 28 août 1949 [1].

En YOUGOSLAVIE, 96 prêtres catholiques ont été arrêtés et condamnés dans le courant de 1949. Ce chiffre ne comprend pas les disparitions qui restent nombreuses. Une forte PRESSION est exercée sur les prêtres catholiques des diocèses de Kotor, Mostar, Skolpje et Banja-Luka (privés de leurs chefs hiérarchiques), pour qu'ils adhèrent à l'Association progressiste du clergé [2]. Les autorités ont procédé à la réquisition de toutes les archives paroissiales, en interdisant d'en prélever une copie. — La vieille église gréco-catholique de Kujn, sur la côte dalmate, a été détruite.

En ROUMANIE aussi, les tentatives en vue d'éliminer le catholicisme se poursuivent. Dans les prisons de Caldaru-

1. *ŽMP* 1949, N° 10.
2. Sur « l'Union des prêtres du peuple », cfr Chronique 1948, p. 208 s. et 1949, p. 72.

sani (où se trouvent six évêques gréco-catholiques) et de Jassy, plusieurs prêtres sont décédés. Le journal *Universul* continue ses attaques contre le Vatican, avec qui tout contact est rompu. A Bucarest il ne resterait plus qu'un seul prêtre catholique en liberté, l'administrateur du diocèse ayant été arrêté à son tour.

En GRÈCE, en mars dernier, est décédé, à l'âge de 68 ans, Mgr Marcos Sigala, archevêque catholique à Athènes.

Le PÈRE J. BRASSARD, arrivé en janvier à Moscou, en qualité d'aumônier de la colonie américaine, n'a pas encore reçu l'autorisation de célébrer la messe à l'église de Saint-Louis des Français, administrée par un commissaire civil, qui en garde la clef.

En SUISSE, à Cureglia (Lugano), a été inauguré en janvier un CENTRE D'ÉTUDES BYZANTINES, constitué par un groupe de religieuses bénédictines s'intéressant particulièrement à la vie liturgique de la chrétienté d'Orient.

Au CANADA, au Centre catholique de l'Université d'Ottawa, existe depuis peu un MOUVEMENT DE PRIÈRE, DE PÉNITENCE ET D'ÉTUDE « Pro Russia ».

Les *Acta Apostolicae Sedis* ont publié la législation sur les normes des tribunaux ecclésiastiques de rit oriental. Cette publication est la deuxième du genre, la première avait été la législation du mariage en mars 1948.

L'Église russe en URSS. — Lors de son séjour en Tchécoslovaquie, en février, le métropolite Nicolas de Kruticy a donné quelques CHIFFRES. L'Église russe compte actuellement 20.000 paroisses, réparties dans 70 diocèses. Le nombre des évêques s'élève à 75, et il existe quelque 90 monastères. Pour cette année scolaire, le séminaire de Moscou est fréquenté par 141 élèves, 117 pour les deux premières années, 24 pour les deux dernières. A l'Institut supérieur de formation sacerdotale les cours sont suivis par 24 étudiants. Le corps professoral des deux établissements compte aussi des laïcs parmi ses neuf membres.

ŽMP 1949, N° 12, publie une adresse à STALINE, signée par tous les ÉVÊQUES, à l'occasion du 70e anniversaire du Chef de l'État soviétique, en décembre dernier.

« Grâce à la Constitution stalinienne, y lit-on, les gens d'Église de notre pays ne peuvent pas seulement réaliser librement leurs idéals religieux, mais aussi prendre part à la vie de la société et de l'État » (p. 8).

La liberté du culte — car, en réalité, il ne s'agit que de cela — produit, en effet, un renouveau religieux sur toute la ligne. M. F. Oleščuk, un des champions d'une NOUVELLE CAMPAGNE CONTRE LA RELIGION, spécialement aussi contre la nouvelle effervescence de l'Islam, se montre inquiet dans *Science et Vie* de novembre.

Il exhorte au tact dans la propagande antireligieuse. Il n'y a pas de méthode stéréotypée en ce domaine. Un conférencier doit chaque fois se rendre compte de la disposition de son auditoire. Inutile d'attaquer l'Orthodoxie ou le Catholicisme, lorsque l'auditoire se compose par exemple de protestants. L'esprit du croyant est à reformer par la persuasion, non par la crainte. Pas de violence ni de mesures administratives ; elles produisent justement l'effet opposé. La tâche est urgente ; même parmi la jeunesse le renouveau religieux existe. Il est faux de prétendre que l'État soviétique aurait changé d'avis en matière de religion. La religion dans notre société reste une idéologie réactionnaire, contraire à la science.

Questionné sur les RAPPORTS entre l'Église russe et les Baptistes protestants en URSS, le métropolite Nicolas a déclaré :

« Grâce au gouvernement soviétique, nous jouissons d'une pleine liberté religieuse, et à l'encontre de ce qui se passait autrefois, nous cherchons, dans l'émulation spirituelle, à nous surpasser dans un respect et un amour spirituels. L'intolérance religieuse est inconnue entre les chrétiens de l'Union soviétique. Au contraire, nous cherchons de notre mieux à nous aider les uns les autres » [1].

1. *SŒPI*, 17 mars.

The Student World (1950, N° 1) publie un premier et intéressant rapport sur le MOUVEMENT CHRÉTIEN DES ÉTUDIANTS RUSSES EN RUSSIE (fondé par le baron Paul Nicolaï et affilié au Mouvement mondial dès 1913) depuis la révolution. Ce récit donne une idée du climat sous lequel doivent vivre les chrétiens en URSS et de leurs possibilités d'action. A côté du Komsomol (Jeunesse soviétique) il existerait un « Christomol », un mouvement clandestin non organisé de résistance chrétienne — dans lequel militent des orthodoxes, des vieux-croyants, des catholiques et des protestants, membres parfois du Komsomol —, une chrétienté de catacombe, pour combattre sans compromis l'influence ravageuse du régime matérialiste athée.

Émigration. — A propos des divergences entre les juridictions de l'émigration russe et à l'occasion du rapport du protoprêtre Georges Grabbe (cfr Chronique précédente), le Père A. Schmemann, professeur de l'Académie Saint-Serge à Paris, a publié un ARTICLE, intitulé *Lutte pour l'Église* [1], où il constate que le litige entre les deux juridictions en question dépasse le domaine des problèmes de simple organisation et se mue de plus en plus en une lutte concernant la nature même de l'Église. Il s'agirait de deux ecclésiologies qui s'excluent mutuellement.

AUX E. U., à l'Université de Columbia, trois CONSEILLERS ORTHODOXES ont été nommés ; le professeur Georges Florovsky (pour les Russes), Jean Zanetos (pour les Grecs) et Basile Hategan (pour les autres orthodoxes). Le corps professoral de Columbia comptait des conseillers catholiques, juifs et protestants. C'est la première fois que des conseillers orthodoxes leur sont adjoints.

Huit moines du monastère de la Sainte Trinité (Jordanville, N. Y.) tâchent d'organiser une COMMUNAUTÉ MONASTIQUE près de Paris, et une autre à Pau, dans les Pyrénées.

1. *CV* 1950, N° 2.

Le PATRIARCHE D'ALEXANDRIE CHRISTOPHORE a publié un décret, par lequel les communautés orthodoxes russes d'Afrique sont placées sous sa juridiction. Il s'agit de paroisses restées sans lien juridique avec une Église orthodoxe [1].

En décembre, l'ARCHEVÊQUE MICHEL DE NEW-YORK a pris possession de sa charge comme chef du diocèse grec des deux Amériques.

Alexandrie. — Il est question de POURPARLERS EN VUE D'UNION entre le patriarche orthodoxe d'Alexandrie, d'une part, et des représentants des Églises copte et éthiopienne (jadis monophysites), d'autre part. Les derniers obstacles seraient seulement de nature canonique et non plus dogmatique [2]. Le patriarche copte au Caire aurait déjà souscrit la profession de foi orthodoxe. Comme l'on sait, l'Église éthiopienne a depuis peu acquis son indépendance vis-à-vis du patriarcat copte [3].

Au cours d'une conférence de presse le patriarche Christophore a recommandé la prière pour l'Union des Églises durant l'Année Sainte :

« Bien que nous ne participions pas officiellement à l'Année Sainte, a déclaré le Patriarche, nous devons, dans nos prières nous associer à l'Église catholique et favoriser avec elle la réconciliation de la chrétienté. Cette tâche, c'est un but essentiel que nous ne pouvons perdre de vue » [4].

Allemagne. — Pendant la semaine de Pâques, des THÉOLOGIENS CATHOLIQUES, allemands et français, ceux-ci venant de Paris, Toulouse, et Lyon, se sont réunis à Tubingue pour considérer ensemble des questions actuelles de

1. *LC*, 1 janvier.
2. *Slovo Cerkvi*, février.
3. Cfr Chronique 1949, p. 172.
4. *CIP*, 14 janvier.

théologie, qui se sont révélées d'un frappant parallélisme dans les deux pays [1].

Le *Kuratorium* de la Fondation évangélique KIRCHE FÜR DIE WELT destinée à former des chefs évangéliques, a été chargé, lors d'une réunion à Francfort en février, de promouvoir les *Deutsche evangelische Kirchentage* [2].

Belgique. — Le 24 février, date présumée du débarquement de saint Paul à Philippes, les collègues, amis et élèves de M. HENRI GRÉGOIRE, professeur à l'Université Libre de Bruxelles, ont fêté le distingué byzantiniste belge à l'occasion de ses 40 années d'enseignement. Parmi les nombreuses lettres reçues, figurait celle du patriarche de Constantinople. Le premier volume des *Mélanges Henri Grégoire,* IX[e] tome de l'*Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves de l'Université de Bruxelles,* fut offert au jubilaire.

Brésil. — D'après une récente décision de la Cour suprême, « L'ÉGLISE CATHOLIQUE BRÉSILIENNE » n'est plus autorisée à imiter l'Église catholique dans ses cérémonies extérieures, ce en quoi la liberté religieuse est déclarée ne pas être lésée. Tel n'est pas l'avis des milieux libéraux et protestants [3].

Bulgarie. — Les dirigeants actuels de l'Église orthodoxe bulgare ne se montrent pas aussi réservés que l'exarque Stéphane avant sa destitution subite. Citons ce passage significatif d'un télégramme, signé par le métropolite, Païssy, adressé à STALINE en décembre dernier.

« Ce fut grâce à votre sens politique aigu que l'Église orthodoxe russe a pu être et devenir, à bon droit, la plus haute autorité dans

1. *U,* 1 mai, p. 15.
2. *Id.,* 1 mars, p. 16.
3. *SŒPI,* N° 5.

la résistance de l'Orthodoxie aux influences religieuses pernicieuses de l'Occident. Par son exemple elle a fortifié les Églises de l'Est, sur lesquelles repose la lourde responsabilité de conserver la foi orthodoxe dans toute sa pureté, et les a aidées à prendre leur place dans les rangs actifs de ceux qui veulent la paix et la démocratie. Notre Église orthodoxe est inspirée du désir de suivre, elle aussi, cet exemple »[1].

États-Unis. — Le chanoine L. HODGSON, *Regius professor* de théologie à l'Université d'Oxford et secrétaire théologique de la commission *Foi et Constitution*, a séjourné dans le pays en qualité de conférencier et de prédicateur pendant le second trimestre[2].

France. — Mort du Pasteur ÉLIE GOUNELLE qui fut avec Wilfrid Monod un des pionniers de l'œcuménisme français, surtout dans le domaine du christianisme pratique, et un des piliers de la *Revue du christianisme social*. R. I. P.[3].

Grèce. — La célébration du 1900e ANNIVERSAIRE de l'arrivée de saint Paul en Grèce, remise à 1951, revêtira un caractère international. Dès maintenant des théologiens de différents pays seront invités à collaborer à un « symposium » sur la théologie de saint Paul.

Des centaines d'étudiants ont suivi, le 19 février, la Liturgie célébrée par l'archevêque d'Athènes en sa cathédrale, en s'associant ainsi pour la première fois à la JOURNÉE DE PRIÈRE observée chaque année par les étudiants chrétiens dans le monde entier[4].

En janvier, décès du MÉTROPOLITE JOACHIM DE DERKOU, à qui a succédé le métropolite Jacques d'Imbros. Le diocèse de Derkou a été divisé. Le nouveau siège, à Bakirloy-Yesilkoy, est occupé par le métropolite Polycarpe de Brussa.

1. *CV* (Sofia), 12 déc. 1949.
2. *LC*, 19 mars.
3. *SŒPI*, No 9.
4. *SŒPI*, 17 mars.

Hongrie. — L'administrateur de la nouvelle Église orthodoxe hongroise [1] est le Père IVAN MICHAILOV KOPOLOVIČ. Le patriarche de Moscou l'a autorisé à introduire le hongrois comme langue liturgique.

Inde. — On annonce la FIN DU CONFLIT, qui, dans l'Église orthodoxe syrienne de Malabar, opposait depuis quarante ans le parti du Catholicos — voulant la pleine autonomie de l'Église — à celui du Patriarche, qui défend les droits du patriarche jacobite d'Antioche (résidant à Homs, en Syrie). A cet effet, trois jeunes gens avaient constitué en 1949 une « Ligue pour la paix », qui avait ses membres dans toutes les paroisses. Lorsque, le 8 janvier dernier, une réunion des évêques faillit ne donner aucun résultat, deux cents membres de la Ligue décidèrent de faire la grève de la faim jusqu'à ce que les évêques signassent le texte d'un accord, élaboré par deux laïcs de chacun des partis. Les évêques s'y étant enfin résolus, la réconciliation a été fêtée dans tout le pays. L'accord se base sur deux principes : le patriarche d'Antioche est reconnu comme chef de l'Église de Malabar ; d'autre part, cette Église sera autonome, sous un catholicos indien, élu par l'Église indienne. Cet accord est considéré comme de la plus haute importance pour le travail missionnaire de cette Église très ancienne.

Israël. — Le département pour les communautés chrétiennes du Ministère des Cultes en Israël a commencé la publication d'un PÉRIODIQUE *Nouvelles chrétiennes d'Israël*, rédigé par des membres des diverses confessions religieuses ; et consacré à la vie de ces communautés. Le nombre de la population chrétienne d'Israël s'élève maintenant à 48.000, dont 20.000 gréco-catholiques, 15.000 orthodoxes, 6.000 catholiques latins, 2.000 arméniens, 2.000 maronites, 1.000 coptes et 1.000 baptistes et luthériens.

1. Cfr Chronique 1950, p. 70.

Le PÈRE ELISHA DERDERIAN remplace pour le moment le patriarche arménien défunt Cyrille Israelian, en attendant la nomination d'un successeur.

Le patriarche Alexis de Moscou a nommé l'ARCHEVÊQUE CONSTANTIN chef de la mission russe à Jérusalem.

Japon. — Depuis la fin de la guerre le christianisme connaîtrait un renouveau dans le pays, tant au point de vue du nombre des conversions que de l'intérêt de la jeunesse pour le message chrétien, mais, d'après E. Brunner, à condition qu'il soit bien présenté, parce que les structures ecclésiastiques, elles, provoqueraient chez celle-ci de la répulsion. Le rôle d'une élite chrétienne y serait donc très bienfaisant [1]. Un signe du renouveau serait la fondation d'une université chrétienne internationale pour laquelle nombre de dons viennent de non-chrétiens. D'autres renseignements mettent une sourdine à cet optimisme [2], et il paraîtrait que le conflit entre catholiques et protestants s'implanterait peu à peu dans le pays [3].

Proche-Orient. — Le MOUVEMENT DE JEUNESSE ORTHODOXE ARABE, lancé en 1942 par trois étudiants, compte aujourd'hui plus de deux milles membres, au Liban, en Syrie et en Palestine. Son centre est à Beyrouth. La prière quotidienne et la lecture de la Bible, l'assistance régulière aux offices dominicaux, la communion au moins quatre fois par an, la lecture d'au moins un livre religieux par an, voilà quelques points de la règle commune. Les membres aspirent à imprégner de l'esprit de l'Évangile toute la vie des individus et de la communauté. Le mouvement organise des retraites, des conférences, des réunions publiques, et dirige, à Beyrouth, 1500 élèves répartis dans une école secondaire

1. *SŒPI*, N° 9.
2. *Ibid.* et *CIP*, 29 avril.
3. *SŒPI*, N° 10.

et plusieurs écoles du dimanche. Il publie un périodique mensuel en arabe, sous le titre *Al Nour* (Lumière). Plusieurs membres se préparent au ministère sacerdotal et sont élèves des académies orthodoxes en France ; d'autres espèrent devenir moines. Le séminaire de Balamend, près de Tripoli, reconnu par le patriarche d'Antioche, compte à présent une trentaine d'élèves. Les études seront parachevées à l'Académie grecque de Halki, près de Constantinople. Les dirigeants ne sont pas payés, ce qui réduit le côté administratif au minimum. Ce mouvement, faut-il le dire, suit avec attention et sympathie tout effort d'union entre les chrétiens.

Suède. — Le Dr. Y. T. BRILIOTH, évêque de Växjö depuis 1937 a été nommé archevêque d'Upsal en remplacement du Dr. E. Eidem qui, âgé de soixante-dix ans, a pris sa retraite.

Le nouvel archevêque, bien connu du monde œcuménique et des lecteurs d'*Irénikon*, est né en 1891 à Västa. D'abord lauréat en philosophie (1916) il se spécialisa ensuite en théologie. Devenu gendre de Söderblom, et ordonné prêtre, il fut, en 1918, nommé adjoint à une paroisse d'Upsal et *docent* d'histoire ecclésiastique. En 1925 il devient professeur à Abo puis, en 1928, professeur de théologie pratique et domprost à Lund, et enfin évêque de Växjö en 1937. Docteur *honoris causa* de quatre universités (Abo, Upsal, Oxford et Glasgow), membre de la *Vitterbets Akademie* depuis 1947, le Dr. Brilioth s'est acquitté de diverses charges dans l'Église suédoise depuis dix ans, conduisant entre autres les travaux d'une commission pour la formation des prêtres. Son ouvrage le plus important traduit en anglais sous le titre : *Eucharistic Faith and Practice* a eu un grand retentissement (Cfr *Irénikon*, XIX (1946), p. 26 et sv.).

Syrie. — Les catholiques et orthodoxes ont adressé à l'Assemblée constituante à Damas un COMMUN MÉMORANDUM protestant contre la clause que l'on propose d'inclure dans la nouvelle constitution et qui ferait de l'Islam la religion d'État de la Syrie.

Tchécoslovaquie. — Deux NOUVEAUX ÉVÊQUES ORTHODOXES ont été installés, l'un pour le diocèse de Moravie (Čestmir Kračmar, à Olomouc), l'autre pour celui de Slovaquie (Alexis Dechterev, à Prešov). Le patriarche de Moscou, dont dépend l'Église orthodoxe tchécoslovaque, aurait exprimé l'intention de faire prochainement de cette Église une Église autocéphale. Avec celui de Prague, elle se compose maintenant de trois évêchés. C'est en février dernier que ces changements se sont produits, lors d'un séjour d'une délégation de l'Église russe en Tchécoslovaquie. Le métropolite Nicolas de Kruticy et l'archevêque Macaire de Lvov furent les principaux membres de cette délégation. Le Dr. Havelka, représentant le Gouvernement, les a salués comme « les dignitaires de la puissante Église slave, qui de toute sa force soutient l'œuvre créatrice gigantesque de l'Union soviétique »[1]. Il y a lieu de s'inquiéter du sort du diocèse gréco-catholique de Prešov, que dirige Mgr Paul Goydič, avec son auxiliaire Mgr Basile Hopko.

Relations interorthodoxes. — Les différentes nouvelles, relatées plus haut, montrent encore une fois comment l'Église orthodoxe russe suit de près l'effort expansionniste de l'État soviétique. Mentionnons aussi le télégramme du nouveau chef de l'Église d'ALBANIE, le métropolite Païssy, au patriarche Alexis de Moscou, dans lequel il promet que « notre Église, avec l'aide de Dieu et du Gouvernement du peuple, par notre volonté et l'assistance personnelle de Votre Sainteté et de la grande Église orthodoxe russe », appliquera les principes pacifiques de l'Évangile[2]. Dans cette même communauté d'idées est née, sans doute, la décision du nouveau chef de l'Église bulgare,

1. *Der Überblick*, 1 mars, p. 10.
2. *ŽMP* 1949, N° 9.

le métropolite Païssy de Vratza, de repousser l'appel du patriarche Christophe d'Alexandrie en faveur du retour des 24.000 enfants grecs, enlevés à leurs familles en 1947 et emmenés dans les pays voisins. Dans sa réponse, le métropolite nie qu'il s'agisse d'un enlèvement par la force. — On connaît l'intérêt du patriarcat de Moscou pour les « congrès de la Paix ». En avril, le patriarche Alexis adressa un appel aux chefs de toutes les Églises orthodoxes, leur demandant de prendre une part plus active à la lutte pour la paix mondiale et leur proposant de se réunir pour chercher en commun les moyens appropriés.

Par contre, le 20 février, à la fête de l'Orthodoxie, le patriarche Athénagore de Constantinople, s'est adressé à tous les membres de l'Église orthodoxe, en rappelant les prérogatives historiques du Siège œcuménique. Il est permis de voir dans ce message un écho officiel de la polémique entre le *Journal du Patriarcat de Moscou* (cfr 1947, N° 11, pp. 34-45, et 1949, N° 12, pp. 29-54) et l'organe du Patriarcat de Constantinople *Orthodoxia* (1948, N° 7, 8, 9, pp. 210-240). Citons-en ce qui suit :

« En vérité, l'histoire de ce révérend trône est si étroitement liée à l'histoire du pur christianisme orthodoxe, des saints conciles œcuméniques et des luttes incessantes et sévères pour préserver la foi que nous ont transmise les témoins originels et les ministres de la Parole de Dieu, qu'à travers elle toute l'histoire de l'Église est complétée et liée par les anneaux d'une chaîne indestructible.

C'est pour cette raison que l'Église, fondée par le saint apôtre André, le Premier-appelé, si humble et peu nombreuse à l'origine, a été glorifiée et élevée à la dignité de siège œcuménique et de centre, respecté par tout le cercle divinement dirigé de l'Église — centre qui réunit et maintient toutes les Églises orthodoxes autocéphales, administrativement indépendantes selon l'économie ecclésiastique canonique, qui existent dans les divers pays et localités et qui, unies à ce centre, forment un seul corps indivisible. Généralement parlant, ce n'est que par cette Église-mère, c'est-à-dire par la communion et le contact avec elle, que les différentes Églises orthodoxes sont unies au corps de la sainte Église orthodoxe, une, catho-

lique et apostolique, dont la tête n'est autre que le chef et le consommateur de la foi, notre Seigneur Jésus-Christ.

« L'Église-mère, dont toute l'existence a été une lutte incessante pour préserver la foi et la vertu ancestrales, pour la stabilité des saintes Églises de Dieu et pour le salut de chaque communauté orthodoxe, est pleinement justifiée de compter sur la piété obéissante de ses enfants et sur l'accomplissement exact et spontané de leurs devoirs envers elle » [1].

Relations interconfessionnelles.

GÉNÉRALITÉS. — A l'occasion de la SEMAINE DE L'UNIVERSELLE PRIÈRE DES CHRÉTIENS POUR L'UNITÉ, ou de l'Octave de l'Unité, des manifestations se sont produites. Le message de Noël du Pape et l'ouverture de l'Année Sainte l'avaient précédée de peu et lui ont apporté partout une intensité nouvelle.

France. — La place manque pour relever toutes les cérémonies et conférences, déjà traditionnelles, dans différentes villes : Lyon, capitale de la Semaine, Paris, Lille, Marseille, etc... Il faut plutôt la réserver à collationner les nombreux articles de presse.

Le feu a été ouvert dans le *Figaro* du 11 janvier par le pasteur MARC BŒGNER avec l'article *Année du Grand Retour* (réimprimé par *Réforme* du 21 janvier). Il y trouve que le Message de Noël dans son appel à l'unité chrétienne minimise les différences entre catholiques et protestants en les réduisant à l'ordre sentimental ou tactique, tandis qu'en réalité elles appartiennent au domaine de la foi et constituent des barrières infranchissables entre eux. Un fait nouveau pourrait se produire ici si des théologiens catholiques se rencontraient avec leurs collègues non catholiques en vue d'une confrontation doctrinale « engagée et poursuivie dans le respect, dans l'amour et dans l'intercession réciproques », ce qui ne serait pas contraire à l'amour que le Pape recommande. L'A. mentionne un retour dont le Message n'a pas parlé, celui des catholiques à la méditation et à l'amour des Saintes Écritures, qui est

1. *Orthodoxia* 1950, N° 2, p. 39-41.

un fait immense car « c'est sur la voie de la fidélité à la révélation donnée dans la Bible, trésor commun des catholiques, des orthodoxes et des protestants, que se préparera, pour le jour et de la manière que voudra la grâce de Dieu, le retour de tous les chrétiens à l'unité du Corps du Christ ». Ailleurs encore M. Bœgner, à propos du même Message de Noël, à trouvé qu'il demandait de la part des protestants un « oui » quant à l'amour et à la prière, un « non » en ce qui concerne les « adjonctions » à la Révélation biblique ; il s'y réjouit de nouveau de l'estime croissante des catholiques pour la Bible ainsi que de celle des protestants pour les sacrements [1].

Dans une interview publiée par *Le Monde* du 21 janvier le R. P. CONGAR suppose que M. Bœgner entend par les conversations interconfessionnelles qu'il désire, non pas des conversations occasionnelles lesquelles, dûment autorisées, se produisent déjà çà et là, mais quelque chose de plus continu et « en synchronisme avec les activités du Mouvement œcuménique, au sein duquel il existe un grand désir d'entendre de la bouche de théologiens catholiques un exposé approfondi des positions de leur Église ». Il termine par des vues optimistes pour l'avenir [2].

Parmi d'autres échos de l'article de M. B., citons CARLO ADAMI dans *Il Quotidiano* du 15 janvier qui exprime devant le fait de la propagande protestante en Italie, son scepticisme quant à l'utilité de conversations entre catholiques et protestants ; et *Le rapprochement entre catholiques et protestants en France* de CHARLES PICHON dans la *Vie Catholique* (Genève) d'avril. Bien qu'il y ait du progrès dans ce domaine depuis les Conversations de Malines surtout, la réunion est, d'après M. P., encore lointaine à cause de l'importance spirituelle de la Réforme d'une part, et du développement dogmatique catholique de l'autre. Le problème est humainement insoluble, mais l'Esprit est en action.

Le Monde du 18 janvier a publié un *Dialogue œcuménique* entre deux professeurs de l'Université de Strasbourg, R. MEHL, de la faculté de théologie protestante, et M. NÉDONCELLE, de la catholique. Le premier (*Perspectives protestantes sur l'unité de l'Église*) après avoir décrit ce qu'on peut appeler l'ecclésiologie implicite du Conseil œcuménique des Églises, et ce qu'il croit être la doctrine de l'Église romaine sur elle-même, conclut qu'elles sont diamétra-

1. *U*, 1 mars, p. 17.

2. *SŒPI*, N° 6. Le dialogue BŒGNER-CONGAR a été beaucoup remarqué ; cfr p. ex. *Gu*, 10 février, et *Herder-Korr.*, mars, p. 258.

lement opposées. Malgré cette opposition qui devient de plus en plus claire, ou plutôt à cause d'elle, il faut prier avec la confiance d'obtenir le miracle de l'Unité : « Acceptons donc de vivre ensemble ce temps de grâce, ce temps de la prière dans l'obscurité ». Le second, *La chrétienté déchirée et l'idée catholique*, tout en constatant des progrès dans le rapprochement entre chrétiens séparés, trouve qu'humainement la cause de l'œcuménisme est désespérée et que son seul espoir est l'amour que les chrétiens porteront à leur Maître. L'âme donc de l'œcuménisme authentique est faite de prières et de souffrances, ces expressions fondamentales de l'amour de Dieu. La Semaine de prières est une prière sinon commune au moins parallèle, portée par la souffrance commune d'être séparés.

Dans *L'Aube* du 23 janvier le R. P. Daniélou (*L'unité de l'Église et l'avenir du monde*) estime que l'union chrétienne est entrée aujourd'hui dans une phase décisive et que chaque chrétien doit en ressentir l'urgence et sa responsabilité à son égard, sans timidité aucune.

On pourrait encore allonger la liste des articles parus dans la grande presse et dont on trouve le relevé plus complet dans le Bulletin *Vers l'Unité chrétienne*, nº 19.

La *Vie Spirituelle* de janvier contient l'article du R. P. Congar, *L'appel œcuménique et l'œuvre du Saint-Esprit*, dans lequel il expose des raisons d'espérer un « printemps œcuménique » prochain, suivi d'articles sur des sujets orientaux de la plume du R. P. Dumont, O. P., et de P. Evdokimov.

Angleterre. — En 1942 les dominicains d'Oxford avaient célébré l'Octave en invitant plusieurs conférenciers distingués à développer le thème de l'Unité. Cette année il en fut de même ; le fascicule d'avril-mai de leur revue Blackfriars s'intitule *The Spirit of Unity* et contient quelques-unes des conférences ainsi que des articles unionistes.

The Editor. — *The Spirit of Unity* (153-155, le projet des conférences fut conçu avant *Catholicism to-day* [1] et l'instruction du Saint-Office sur le Mouvement œcuménique, mais elles sont une illustration de ce même esprit) ; Christopher Butler, O. S. B., abbé

1. Cfr Chronique 1949, p. 75 suiv.

de Downside. — *The Unity of the Church* (156-171) ; F. Sherwood Taylor. — *The Substitution of Science for Religion* (172-182) ; Henry St John, O. P. — *The Church of England and Catholic Unity* (185-198, l'A. a organisé pendant plus de douze ans des conversations entre catholiques et anglicans anglais dans un esprit irénique dont il donne une excellente caractéristique) ; Gervase Mathew, O. P. — *Eastern Traditions of Christianity* (199-203) ; Conrad Pepler, O. P. — *The Unity of Mystical Experience* (204-219) ; H. Francis Davis. — *The Spirit in Nonconformist Spirituality* (220-229) ; Ian Hislop, O. P. — *The Universal Mission of the Church* (230-237).

Le Church Unity Octave Council (anglican et partisan, comme son nom l'indique, de l'ancienne formule de l'Octave) a, comme d'habitude, lancé un appel à la prière où il examine cette année l'état des relations du christianisme anglican avec le Saint-Siège ; il a aussi organisé une réunion à *Caxton Hall* le 18 janvier, sous la présidence de Bishop Vibert Jackson, laquelle envoya l'expression de sa sympathie et de son admiration aux chrétiens de derrière le « rideau de fer ». L'Association croît et compte actuellement 1371 clergymen dont plus de 800 partagent son attitude envers le Saint-Siège en tant que centre de l'Unité chrétienne [1].

Une autre réunion a eu lieu le 19 janvier au *Central Hall*, Westminster, sous les auspices de la Church Union, et des supérieurs des ordres religieux masculins de l'Église anglicane (partisans de la formule Couturier) sous la présidence du Dr. Mortimer, évêque d'Exeter. L'assistance d'environ 1700 personnes, était doublée par rapport à 1949, probablement grâce à l'intérêt suscité dans le grand public par *Catholicism to-day*. Les orateurs furent : Le président, le R. P. Antoine Bloom (orthodoxe), le R. P. Raynes, supérieur de la *Community of the Resurrection*, le Rév. D. W. Langridge, congrégationaliste. Dom Aelred Graham de

1. *Gu*, 27 janvier, p. 40.

l'abbaye d'Ampleforth, aurait dû prendre la parole aussi. A la déception générale, il n'en reçut pas au dernier moment la permission des autorités compétentes; on avait cru d'abord que le philosophe catholique bien connu E. I. Watkin aurait pu le remplacer, mais lui non plus n'y fut pas autorisé ; lecture fut faite de sa lettre où il regrettait le contretemps, surtout devant les paroles du Pape dans son Message de Noël, et on exprima l'espoir que pareille chose ne se produirait plus à l'avenir [1].

On devine les commentaires de *CT* qui y voit un geste d'inimitié de la hiérarchie catholique anglaise venant précisément quand un espoir de rapprochement semblait permis, et qu'il oppose à l'attitude des autres hiérarchies catholiques [2].

Par contre la participation catholique fut permise aux réunions d'OXFORD : 19 janvier, *Pusey House*, R. P. Corbishley, S. J., Maître de *Campion Hall* (le Corps de l'Église a besoin d'un squelette et les catholiques savent où le trouver) ; et de CAMBRIDGE : même jour, *King's College*, dom Bede Winslow, O. S. B. (demande de prières) ; le représentant orthodoxe aux deux était l'archimandrite J. Virvos de Londres [3].

En guise d'introduction à la Semaine, *CT* du 6 janvier publiait un article *Reunion and Catholicity* rappelant la position « catholique » unioniste du Quadrilatère de Lambeth, et critiquant la catholique ; contrairement à celle-ci, les divisions sont, écrit-il, dans l'Église mais les chrétiens ne peuvent pas s'en accommoder.

Belgique. — Manifestations habituelles à Bruxelles et en province avec le R. P. Dumont, O.P. comme conférencier. Manifestation extraordianire à LIÉGE avec l'assistance de S. Exc. Mgr Kerkhofs et sous la présidence de Mgr Che-

1. *Id.*, p. 43 et *CT*, 27 janvier, p. 68.
2. 13 janvier, p. 23 et 20 janv., p. 41 et 43.
3. *Id.*, 27 janvier, p. 66.

vrot ; les orateurs furent : orthodoxe (R. P. Schmemann de Paris), anglican (Rév. P. McLaughlin de Londres), réformé (Pasteur M. Thurian de la Communauté de Cluny). L'événement a été sympathiquement commenté par *CT* du 27 janvier, p. 70.

Mouvement œcuménique. — La Commission FOI ET CONSTITUTION demande dans son appel traditionnel à tous ceux qui s'intéressent à son travail, des prières générales pour l'Unité conformément à l'intention du Christ, et des prières spéciales pour : la conférence de 1952 à Lund, chacune des trois commissions théologiques, les chrétiens de derrière le « rideau de fer », et pour deux nouvelles intentions que voici :

Prions qu'il nous soit donné de reconnaître avec plus d'honnêteté et de courage les forces historiques, politiques, économiques, culturelles qui ont influencé nos divisions et de reconnaître aussi, soumis au Seigneur de l'histoire, les forces similaires qui pourraient nous aider à recouvrer notre unité en Lui.

Prions pour tous ceux qui, sans prendre de part officielle dans la préparation de Lund, suivent notre travail avec sympathie et prières, en remerciant Dieu spécialement pour l'esprit œcuménique dans l'Église de Rome.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. *Généralités.* — L'instruction du Saint-Office sur le Mouvement œcuménique est commenté ailleurs dans ce fascicule.

Notons sans lien direct avec l'Octave de l'Unité mais encore dans son sillon, le 27 mars une RÉUNION INTERCONFESSIONNELLE à l'*Assembly Hall* (pour 600 personnes) de Cantorbéry, présidée par l'archevêque anglican du lieu, mais convoquée par l'évêque anglican de Douvres, en prolongement d'une mission mixte anglicano-non-conformiste tenue à Broadstairs en 1949. Cette fois un catholique, dom Bede Winslow, O.S.B., fut invité à prendre la parole, ce qu'il fit en se servant d'un résumé « approuvé par les censeurs diocésains », où il magnifia le coup de barre que signifiera

pour l'« œcuménisme catholique » la récente instruction du Saint-Office [1].

Nous avons reçu récemment le fascicule nº 4-5, juillet-août 1949, de la SCUOLA CATTOLICA consacré tout entier au Mouvement œcuménique. Les articles très bien faits, d'allure historique et doctrinale, sont de la plume des professeurs de théologie de la faculté de Milan.

On peut lire dans *SICO* du 15 janvier que Don Giovanni Calabria, fondateur de la congrégation des *Poveri Servi della Divina Provvidenza* de Vérone, depuis toujours fervent adepte de l'Octave de l'unité, a fondé un CENTRE DE SPIRITUALITÉ UNIONISTE dans l'antique abbaye bénédictine de Maguzzano, lac de Garde ; on y fera l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement et y organisera des retraites unionistes.

Anglicans. — S. Ém. le cardinal Griffin archevêque de Westminster, et S. Exc. Mgr Cowderoy, évêque de Southwark, ont choisi l'Unité chrétienne pour sujet de leur MANDEMENT DE CARÊME.

Le mandement du Cardinal prend pour point de départ le Message de Noël du Saint-Père et le « Retour » de l'Année Sainte. Il faudra prier et se sacrifier pour le retour de l'Angleterre à l'obédience romaine. L'union pour les non-catholiques sera toujours une soumission au Saint-Siège. La reconnaissance de son autorité doctrinale, qui est celle même de Jésus-Christ, y tient la première place et quand elle ne le fait pas, il est fallacieux de parler de charité. Sont rappelées des étapes des relations des catholiques et anglicans : la lettre *ad Anglos* et la Bulle *Apostolicae curae*, ainsi que les Conversations de Malines qui n'aboutirent pas « parce que les intéressés parlaient tout simplement des langues différentes ». Quant à la coopération dans le domaine social, elle est possible entre eux, pourvu que la morale soit sauve tandis qu'en matière spirituelle seul est permis un travail sur des lignes parallèles. Le mandement de l'évêque contient des idées similaires [2].

1. *Id.*, 31 mars, p. 241.
2. *T*, 25 février, et *Catholic Herald*, 24 févr.

CT du 30 avril, p. 315, proteste contre l'assertion faite récemment par l'ARCHEVÊQUE DE CANTORBÉRY, prétendant que, contrairement au progrès général de l'Unité chrétienne, celle-ci n'aurait pas progressé du tout entre catholiques et anglicans depuis trois siècles. Le journal rappelle de récents événements signalés déjà dans la Chronique, et conclut que les laïques sont des deux côtés plus intéressés à cette cause que les hiérarchies respectives.

De curieux faits de relations sympathiques entre ÉVÊQUES CATHOLIQUE ET ANGLICAN du même lieu sont relatées dans une correspondance de *CT*, 27 janvier, p. 68.

CATHOLIQUES, ANGLICANS ET MÉTHODISTES ont adressé aux autorités compétentes une protestation commune contre les lois raciales promulguées en Afrique du Sud [1].

Le 25e anniversaire de la mort de FRIEDRICH VON HÜGEL a été commémoré par la presse anglaise, tant anglicane que catholique ; on a fait ressortir le caractère unioniste hors ligne de sa personnalité. Pour *CT* il fut une espèce d'incarnation de l'*Una Sancta* [2].

Protestants. — Le SYNODE de l'Église évangélique d'Allemagne (EKD) a siégé du 23 au 27 avril à Weissensee (Berlin, secteur soviétique). En ce qui concerne l'ÉGLISE CATHOLIQUE, le Dr. O. Dibelius, évêque du lieu et président, a fait remarquer les cas de collaboration, qui furent et seront nombreux entre les deux confessions, pour défendre le point de vue chrétien devant les autorités d'État ou d'occupation ; les conversations théologiques entre elles se poursuivent avec fruit mais il n'est pas opportun d'entreprendre des démarches auprès des autorités catholiques à propos des mariages mixtes.

En ce qui concerne le « CATHOLICISME POLITIQUE » dans la République de Bonn, ainsi que l'affaiblissement corrélatif

1 *SŒPI*, N° 17.

2. 27 janvier, p. 67 ; cfr *Gu* et *Catholic Herald*, même date.

du protestantisme en Allemagne orientale (cfr Chronique, p. 79), dont le pasteur Niemöller s'est fait le détracteur, signalons deux choses :

La nomination auprès du Gouvernement fédéral d'un représentant des Églises évangéliques pour contrebalancer l'influence du représentant du Saint-Siège [1] ; et l'article appréciatif du Dr. H. LILJE, *Landesbischof* de Hanovre, sur les Encycliques pontificales sociales comme fondement de l'action catholique [2]. Le même a parlé à Heidelberg sur le même sujet pour dire qu'il n'y avait aucune raison pour le protestantisme allemand de combattre le catholicisme dans aucun domaine ; il a estimé que l'instruction du Saint-Office sur le Mouvement œcuménique, amicale de ton, n'apportait rien de vraiment nouveau. Notons une déclaration récente du Conseil de l'EKD spécifiant que toute opinion énoncée par quelqu'un de ses membres sur le « Kulturkampf » n'était que privée [3].

SŒPI, nº 4, publie une curieuse CORRESPONDANCE entre un prêtre et un pasteur, le premier insistant sur la prière pour l'Unité chrétienne, le second sur la prière du Seigneur à cette intention mais aussi sur sa mort pour elle. Il pose la question :

Qu'est-ce qui est plus important : consolider nos plans confessionnels et nos particularismes ou mourir en tant que confessions, pour l'Unité, afin que par cette mort Dieu donne une vie nouvelle à sa sainte Église, une et apostolique, réunie et purifiée pour le servir et servir le monde ?

Le Dr. H. VAN DER LINDE, secrétaire du Conseil œcuménique néerlandais, et le Dr. F. THIJSSEN, vicaire catholique à Utrecht, ont fait ensemble un voyage en ESPAGNE pour y étudier la situation du PROTESTANTISME. Chacun a rédigé, sous sa propre responsabilité, un rapport consciencieux et détaillé. Ces deux rapports vont être publiés.

1. *Vie intell.*, mars, p. 355. Cfr aussi sur le cas NIEMÖLLER : *U*, 21 janvier et *SŒPI*, Nº 6.
2. *Orbis cath.*, février, p. 58.
3. *U*, 15 mars, p. 8.

Le Dr. W. TRILHAAS, professeur de théologie évangélique à l'Université de Gœttingue, donne quelques impressions de l'ANNÉE SAINTE, à laquelle il a assisté :

Le danger commun pour les chrétiens séparés ne doit pas leur faire perdre de vue leurs différences doctrinales. Le dogme de l'Assomption, qui pourrait être défini prochainement, les remet au premier plan et révèle la déchirure profonde et inguérissable entre les catholiques et les chrétiens qui s'en tiennent, en conscience, à la Bible seule [1].

SŒPI, nº 12, relate des cas de PRÉDICATIONS faites par des prêtres catholiques dans les églises non catholiques au CANADA pour la sauvegarde des valeurs morales et spirituelles du pays.

Il existe depuis quelques temps dans le vicariat apostolique de Masaka en Ouganda, une COOPÉRATION de catholiques et protestants pour l'éducation chrétienne de la jeunesse, réservée là-bas aux missions. La chose a été relevée par le vicaire apostolique, Mgr. Joseph Kiwanuka, à son passage aux États-Unis [2].

ENTRE ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Les communautés chrétiennes GRECQUES s'intéressent vivement à l'OCCIDENT chrétien et celui-ci commence à éprouver de l'intérêt pour elles [3].

Anglicans. — La revue THE CHRISTIAN EAST, publiée par *The Anglican and Eastern Churches Association*, commence à reparaître depuis mars 1950 après une interruption de douze ans, pour la joie de tous ceux qu'intéresse la cause de l'Unité chrétienne [4].

Le fascicule débute par des lettres de souhaits de la part de Mgr

1. *U*, 1 mars, p. 17.
2. *SŒPI*, Nº 7.
3. Impressions d'un voyage en Grèce dans le *Bulletin du cercle Saint Jean-Baptiste* de décembre, 1949.
4. Le fascicule 2/6. Abonnement annuel 10/. The Faith Press, 7, Tufton Street, Londres, S. W. 1.

Germanos de Thyatire et du docteur Wand, évêque de Londres (présidents), de Mgr Michel de Corinthe actuellement des États-Unis. L'*Éditorial* (4-6) rappelle le caractère religieux de la Revue, englobant mais ne s'arrêtant pas à l'érudition, conforme en cela à l'Association elle-même, retrace l'histoire des relations anglo-orthodoxes et le primat de la reconnaissance des Ordres anglicans par les Églises orthodoxes, les tentatives faites jusqu'à présent ayant eu une base théologique trop latine cependant ; le fondement doctrinal de ces relations et leur but, qui ne peut être l'absorption d'une communion par l'autre, mais une mutuelle reconnaissance de leur identité dans le dogme. — D. J. CHITTY (6-16) fait une revue des événements principaux pendant les *Years between*, où il n'oublie pas quelques contact des « anglo-orthodoxes » avec des catholiques ; arrivé à la conférence de Lambeth 1948, il regrette que des discussions doctrinales avec une délégation orthodoxe n'y aient pas eu lieu, comme en 1930, p. ex. Il constate enfin un plus grand intérêt qu'avant guerre chez l'anglican moyen pour l'Orthodoxie ainsi que l'importance dogmatique et spirituelle que celle-ci pourrait avoir pour la rechristianisation de l'Angleterre (idée chère à l'A. et sur laquelle *Ir* reviendra dans sa Bibliographie). — L'article de E. EVERY, *Ecclesia extra Ecclesiam* (16-21) se montre très au courant des récentes tendances de la pensée orthodoxe sur ce sujet ecclésiologique, qui se sont produites dans les milieux de l'« Orthodoxie française » surtout (E. Kovalevsky, V. Lossky, etc.). — Le fascicule finit avec P. I. BRATSIOTIS, *The Evangelistic Work of the Contemporary Greek Orthodox Church* (à continuer, 21-23).

Le bulletin *Vers l'Unité* (Istina, Paris) de janvier publie une note brève mais assez complète sur le FELLOWSHIP des Saints-Alban-et-Serge, comparant sa période d'avant et d'après guerre.

L'ÉGLISE ÉPISCOPALIENNE des États-Unis a adjugé 15 % de sa collecte du Vendredi-Saint au soutien de l'INSTITUT DE THÉOLOGIE orthodoxe russe de Paris, les 85 % restants étant destinés à la Terre Sainte [1].

Le sujet des PADDOCK LECTURES au *General Theological Seminary* pendant cette année académique, fut le *Patriarcat*

1. *LC*, 2 avril, p. 8.

d'Alexandrie, une étude de christianisme national, et le conférencier était le DR. E. HARDY jr. [1].

Protestants. — Au SYNODE récent de l'EKD mentionné plus haut, le pasteur Niemöller, en qualité de président de son département des relations œcuméniques, déclara que jamais des relations aussi étroites n'avaient encore existé entre cette Église et l'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE tant à Berlin, qu'en Allemagne occidentale, et ceci grâce aux paroisses des D. P. orthodoxes ; elles se resserreront encore à l'avenir, d'après lui [2].

Mouvement œcuménique. — En débarquant aux États-Unis Mgr MICHEL, nommé archevêque du diocèse grec américain, affirma qu'aucun évêque de l'Église grecque ne pouvait être délégué par elle au Conseil œcuménique des Églises, ni y exercer de fonctions.

Une LETTRE écrite au nom du Comité Central de ce même Conseil par le Dr. BELL, son président, à Mgr SPIRIDON, archevêque d'Athènes, expose ce que ce comité a déjà fait et ce qu'il compte faire en faveur des ENFANTS GRECS DÉPORTÉS par les communistes.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *LC* du 19 février relate la réunion organisatrice de la commission mixte de l'ÉGLISE ÉPISCOPALIENNE d'Amérique pour les RELATIONS ŒCUMÉNIQUES ; son président est Bishop Sterret de Bethléem, et son vice-président, Bishop Dun, de Washington.

Les nouvelles sont si abondantes concernant l'ÉGLISE DE L'INDE MÉRIDIONALE et l'ANGLICANISME INDIEN que la Chronique se voit obligée de beaucoup résumer et de demander à ses lecteurs de se reporter aux Chroniques précédentes et à la *Lettre anglaise* d'*Ir*, 1949, p. 160.

Au début de janvier se réunissaient, à quelques jours de distance, et la première fois depuis 1947, le synode de l'Église anglicane de

1. *Id.*, 12 février, p. 26.
2. *SŒPI*, N° 17.

l'Inde, Birmanie et Ceylan (et Pakistan depuis : CIPBC) et celui de l'Église de l'Inde méridionale (CSI).

Le premier a pris 10 résolutions envers cette dernière, conformes à celles de la conférence de Lambeth 1948 ; entre autres : reconnaissance de la validité des ministres épiscopalement ordonnés, avec certaines restrictions cependant quant à leur ministère sur le territoire de la CIPBC ; les autres ministres de la CSI y seront considérés comme l'y sont les pasteurs des autres « Églises-mères » (méthodiste, presbytérienne, congrégationaliste) ; les anglicans voyageant sur le territoire de la CSI peuvent recevoir les sacrements administrés par des ministres ordonnés épiscopalement ; les 40.000 anglicans résistants ou « continuants » du Nandyal, que le métropolitain de Delhi avait visités en décembre dernier, recevront un évêque-commissaire, mais les membres de la CSI qui retourneraient à l'anglicanisme ne seront pas reconnus pour « continuants »[1].

L'autre synode se tint un peu plus tard à Madras en présence d'un évêque de la CIPBC, de Bishop Bell (*LC* 19 février, p. 10) de MM. Visser 't Hooft et E. Brunner, de passage, celui-là prenant la parole au sujet du Conseil œcuménique ; il examina les résolutions du premier le concernant, et en apprécia les intentions tout en regrettant les mesures restrictives, bien que légitimes, qui font que, contrairement aux autres « Églises-mères », la CIPBC ne peut recevoir la CSI dans sa communion ; en retour on demande aux anglicans bénéficiant de son hospitalité de se soumettre également de bonne grâce à ses règlements[2]. Quelques semaines plus tard paraissait une brochure contenant la réponse de la CSI à Lambeth, aux Convocations de Cantorbéry et de York, à la CIPBC, et une annexe concernant les baptistes et les luthériens. Elle a été citée et analysée par la presse anglicane[3]. Son point le plus important envisage la période intérimaire de 30 ans au terme de laquelle cette Église espère être en communion parfaite avec toutes les « Églises-mères » et pendant laquelle elle ne peut rien céder à l'Église anglicane, dont elle apprécie cependant la tradition, au risque de se mettre en schisme avec les trois autres « mères ». C'est à elles quatre de se réconcilier.

1. *LC*, 22 janvier, p. 3, *Gu*, 27 janvier, p. 42, *CT*, même date, p. 66. La situation financière des missionnaires ex-anglicans de cette région, anciennement soutenus par la S. P. G., continue à défrayer la presse anglicane anglaise. *CT*, 30 avril, annonce un nouveau schisme là-bas.

2. *SŒPI*, N° 3.

3. P. ex. *CT* 10 et 17 mars, *LC* 9 avril, *FU* avril.

CT du 10 mars commente le document en insistant sur l'importance de cette période intérimaire pour l'Église anglicane elle aussi ; il ne faut pas lui demander de prendre position trop vite ; trop de hâte pourrait la scinder d'un bout à l'autre et « la conduire à compromettre sa vraie position dans *the Church Catholic* » (p. 188).

Un document très autorisé concernant la CSI, sont les impressions du docteur Bell, évêque anglican de Chichester, qui l'a visitée en décembre dernier sur son chemin de retour d'Australie, où il avait fait un voyage à la demande du Conseil œcuménique [1]. Elles sont très favorables ; des discussions qu'il a eues, mandaté par les Convocations de l'Église d'Angleterre, avec ses évêques et théologiens, il conclut à l'orthodoxie de l'Église, à son unité et à sa stabilité; *CT* du 10 février page 106, se montre plutôt réservé à leur propos malgré sa déférence pour l'autorité du voyageur. Ce qui l'inquiète surtout est le désir de la CSI d'être en communion avec les « Églises-mères » et de servir à leur union future sur une base « non catholique », ce qui léserait la vocation unioniste de l'Église d'Angleterre laquelle doit tenir la *via media*, sans dévier à droite ou à gauche.

Le PLAN D'UNION à Ceylan a aussi occupé le synode de la CIPBC. Lui non plus ne lui donne pas toutes les garanties voulues au point de vue « catholique » [2].

ENTRE CHRÉTIENS DIVERS. — Sur le chemin de retour en Europe, le Dr. VISSER 'T HOOFT a passé par LE CAIRE ; son passage a donné lieu à des réunions interconfessionnelles : culte à la cathédrale anglicane avec sermon du visiteur, réunion de la jeunesse au collège patriarcal de l'Église copte, remarquable par la diversité des confessions représentées (copte, orthodoxe, catholique, protestantes) ; conférence annuelle du Conseil intermissionnaire à laquelle les Églises copte et protestantes ont fortement appuyé la proposition de créer un Conseil des Églises d'Égypte [3].

Une nouvelle unioniste peu ordinaire est donnée par *Herder Korrespondenz* d'avril, page 306 : A la demande de

1. *CT* 3 février, *LC* 12 févr. et *ER* printemps, p. 250-253.
2. Cfr *FU*, février.
3. *SŒPI*, N° 6.

deux congrégations de Brooklyn, la *Supreme Court* de la ville s'est opposée à l'union des CONGRÉGATIONALISTES et des ÉVANGÉLIQUES-RÉFORMÉS, non pas, il va de soi, au nom de la théologie mais pour des raisons juridiques (propriété, liberté individuelle).

Quelques renseignements complémentaires à la CONFERENCE ON CHURCH UNION dont a parlé notre dernière Chronique, p. 83.

L'auteur du plan d'union organique est Charles Cl. MORISSON co-rédacteur du *Christian Century* ; il veut d'abord grouper les Églises locales sur la base de la reconnaissance réciproque des ministères et des sacrements, puis viendront, toujours sur la même base, l'union régionale avec un organe corporatif présidé par un évêque, finalement, une union nationale des Églises protestantes unies laquelle, contrairement au Conseil fédéral des Églises du Christ en Amérique, sera composée de synodes et non de dénominations [1].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE. — *Genève.* Réunion du COMITÉ EXÉCUTIF du Conseil œcuménique au château de Bossey du 21 au 23 février, sous la présidence du Dr. Bell et avec la présence de 16 délégués venus d'Allemagne, d'Angleterre, du Canada, d'Écosse, des États-Unis, de France, de Norvège et de Suisse ; parmi eux deux présidents du Conseil, le pasteur Bœgner et Bishop B. G. Oxnam. L'archevêque Pantélémon d'Édesse, empêché par la maladie, s'est excusé par un message. On a examiné les rapports des voyageurs œcuméniques : MM. Bœgner, Bell, Niemöller et Visser 't Hooft : « Ils ont dressé devant les délégués la vision vraiment mondiale de l'alliance œcuménique et des nouvelles tâches qui attendent le Conseil ».

Parmi les rapports seul celui du Secrétaire-général a été livré à la presse jusqu'ici [2]. Les Jeunes et les Anciennes Églises, y est-il dit, ont besoin les unes des autres et se complètent mutuellement.

1. Cfr *Herder-Korr.*, mars, p. 254.
2. *SŒPI*, N° 6.

Les Anciennes ont une longue histoire de patiente fidélité dans les persécutions, et des signes d'un réveil religieux se manifestent en Grèce, Égypte et Travancore. Les Jeunes Églises détiennent le primat de l'esprit missionnaire et se développent en Indonésie par exemple. Les Églises chrétiennes qui connaissent la glorieuse liberté des enfants de Dieu, doivent aider l'Extrême-Orient dans la marche vers la liberté, où le communisme risque de les arrêter et où les religions orientales légalistes ne peuvent être d'aucun secours à cet égard.

Le programme de la réunion prochaine du Comité Central prévue pour le début de juillet à Toronto, a été dressé : la signification ecclésiologique du Conseil œcuménique des Églises y figure. Des résolutions furent prises concernant la bombe à hydrogène, la déportation des enfants grecs, etc. [1].

Un détail intéressant se trouve dans la chronique de *ER*, printemps : pendant les discussions l'emploi du terme « World Church » (Église œcuménique) a été désapprouvé comme pouvant créer des malentendus, et déclaré devoir être écarté du vocabulaire œcuménique ; les raisons : il fait croire que pareille Église existe quand c'est précisément elle que le Conseil œcuménique cherche, et de plus il semble impliquer un organisme centralisé et administratif qu'il rejette. Il faut trouver un autre terme pour désigner cette Église croissante « le grand fait des temps nouveaux ».

La COMMISSION du Conseil œcuménique sur la VIE ET LE TRAVAIL DES FEMMES DANS L'ÉGLISE a pris naissance en tenant sa première session à Bossey au début de mars ; ainsi les résolutions de l'Assemblée d'Amsterdam reçoivent leur ultime réalisation. On lui a dressé après quelques tâtonnements un programme précis qui envisagera surtout les relations entre hommes et femmes dans le monde et dans l'Église. La présidente de la commission est Mrs. K. Bliss, et la secrétaire jusqu'en été 1951, Miss Sarah Chakko de l'Inde [2].

1. *Id.*, N° 8, et *ER*, printemps, p. 295.
2. *Id.*, p. 295-296.

ER, PRINTEMPS, contient comme résultats de la conférence de Bangkok (dont les résolutions occupent les pages 274-286) et du voyage du Dr. Visser 't Hooft, plusieurs articles concernant les Églises d'Asie. Dans un article *We Intend to Stay together* (267-273), le Dr. A. DUN, évêque anglican de Washington, analyse en prenant l'exemple de sa propre Église, ce que cette phrase du Message d'Amsterdam signifie pour chaque Église-membre du Conseil œcuménique.

États-Unis. Les ÉGLISES-MEMBRES du Conseil œcuménique de ce pays se sont réunis à *Buck Hill Falls*, Pa., fin mars, sous la présidence du Rév. F. C. FRY, président de la *United Lutheran Church of America* et vice-président du Comité Central.

Le Dr. A. Dun a parlé du sujet contenu dans son article qu'on vient de citer. Parmi d'autres points : l'accusation d'avoir une politique de gauche, soulevée dans certains milieux contre le Conseil œcuménique, peut être réfutée par celle à lui faite, dans les pays de derrière le « rideau de fer », d'être à droite ; mesures pour activer à tous les niveaux la collaboration dans les études œcuméniques ; rapport de 27 pages sur les relations du CONSEIL ŒCUMÉNIQUE ET DU VATICAN au XX[e] siècle, où la personne de M. M. Taylor a été accusée d'avoir fait du tort aux protestants et aux Orthodoxes [1]. (On sait qu'une certaine presse a mis le départ de l'ambassadeur personnel du président Truman auprès du Vatican, en relation avec les missions protestantes américaines en Italie [2]).

Les AMIS DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES ont entendu à leur réunion en janvier, une douzaine de rapports leur exposant les récents développements du Conseil ; ils ont reçu une invitation de l'Association UNITAS (Rome) leur disant que les pèlerins non catholiques de l'Année Sainte seront les bienvenus à Rome et y recevront les renseignements théoriques (sur l'Église) et pratiques voulus ; les *Amis* ont remercié [3].

1. *LC*, 2 et 9 avril.
2. *Herder-Korr.*, mars, p. 244 et avril, p. 309-311, et *U*, 4 février.
3. *LC*, 22 janvier, p. 5.

Un curieux exemple de PROPAGANDE en faveur du CONSEIL ŒCUMÉNIQUE se trouve dans *LC* du 30 avril, où on voit des élèves de la *Margaret Hall School*, Versailles, Ky, jouer en costume, l'Assemblée d'Amsterdam.

Fin janvier, seconde réunion triennale de l'INTERSEMINARY CONFERENCE à *Augustana College* et *Seminary*, Rock Island, Ill. Cette organisation a pour but de faire discuter étudiants et étudiantes de tous les séminaires non-romains du pays, des problèmes communs, et de les aider à mieux comprendre les positions des autres Églises (cfr *Ir*, 1949, p. 109).

L'assistance comprenait 500 délégués venus de 75 séminaires des États-Unis et du Canada. Le sujet était : *le ministère chrétien d'aujourd'hui* exposé et dirigé par Bishop S. C. NEILL, et discuté dans 33 groupes. La majorité considéra l'unité de l'Église comme une confédération sans accord doctrinal bien précis ; d'autres notions ecclésiologiques furent encore affrontées et confrontées. Il n'y eut pas de service eucharistique commun, ni d'intercommunion au regret de plusieurs, ni de résolutions non plus, mais par contre un gain de respect fut acquis pour les différentes traditions chrétiennes aux États-Unis [1]. Bishop NEILL est content des résultats. A l'avenir il faudra, d'après lui, aller aux questions profondes que *Foi et Constitution* étudie en vue de la conférence de Lund. L'Église *catholique* n'existe pas encore, sauf dans le plan de Dieu ; il faut donc regarder en avant ; certes, on peut regarder aussi en arrière, mais alors on est dans l'apostolicité de l'Église plutôt que dans sa catholicité. L'Église anglicane par désir de catholicité veut avoir des relations avec toutes les Églises, la romaine y comprise, et ne veut pas en sacrifier certaines pour d'autres [2].

Bishop NEILL qui est un grand voyageur œcuménique, est allé faire fin mars un tour de trois mois en Afrique pour y inspecter l'ENSEIGNEMENT THÉOLOGIQUE (Tanganyika, Kenya, Ouganda, Nigéria, Sierra Leone, Côte d'Or) [3].

1. *Id.*, 5 février, p. 19, et *FCB*, février.
2. *LC*, 9 février, p. 8.
3. *CT*, 31 mars, p. 251.

Allemagne. Au synode de l'EKD déjà plusieurs fois cité, le pasteur Niemöller a parlé des MODIFICATIONS qu'ont subies après 1948 les RELATIONS de cette Église et des Églises-membres du Conseil œcuménique ; elles sont devenues de personnelles alors, plutôt paroissiales maintenant. M. Visser 't Hooft y a prononcé un discours sur la contribution des Églises à l'œuvre de la paix [1].

Du 27 au 29 janvier à l'Académie évangélique de Hermannsburg a siégé une CONFÉRENCE de 100 CHEFS D'INDUSTRIE du Nord et de l'Ouest du pays. Ils ont été harangués par le Dr. H. Lilje et le Dr. von Thadden. Le sujet était la situation ecclésiastique et sociale de l'Allemagne dans le cadre œcuménique ; on a mis en avant le rôle des laïques en prenant exemple des laïques catholiques pour lesquels la chose est facilitée par l'enseignement des Encycliques pontificales [2].

Herder-Korrespondenz de janvier, p. 157, cite une critique de la CONFÉRENCE D'AMSTERDAM d'après laquelle celle-ci n'aurait pas prêté suffisamment d'attention aux Orthodoxes et aurait attaché plus d'importance à l'organisation humaine qu'à la révélation divine ; cette déficience chrétienne ne se serait pas produite du vivant de Temple.

Suède. La SOCIÉTÉ ŒCUMÉNIQUE (Ekumeniska Föreningen) s'est réorganisée en vue d'une meilleure coordination de son action avec le CONSEIL ŒCUMÉNIQUE (Ekumeniska Nämnden) ; l'évêque Manfred BJÖRQUIST est leur président à tous deux [3].

THE STUDENT WORLD, organe de la FUACE, nº 1, est consacré au « SACREMENT DE L'UNITÉ ». Bien que tout y soit intéressant (remarquons le caractère biblique et confessionnel des études) limitons nous à : l'ÉDITORIAL de PHILIPPE MAURY :

1. *SŒPI*, Nº 17.
2. *U*, 18 février.
3. *SŒPI*, Nº 9.

Aux réunions de la Fédération qui se sent être une communauté plus qu'humaine, une *Koinonia*, la division dans le service de communion est douloureusement ressentie ; elle peut être par là un ferment d'inquiétude dans l'Église et lui rendre ainsi son meilleur service ; elle veut coopérer avec *Foi et Constitution* dans l'étude des problèmes de l'intercommunion ; le présent fascicule en est un premier essai et désire mettre ses lecteurs au courant des problèmes ;

et à l'article du R. P. G. FLOROVSKY : *Confessional Loyalty in the Ecumenical Mouvement :*

L'A. tâche d'exposer le problème de la désunion chrétienne dans un langage œcuménique, non pas confessionnel, les idiomes confessionnels étant un des principaux obstacles à l'unité des chrétiens. Cette désunion est une anomalie comme tout l'est d'ailleurs dans une humanité déchue. Il existe une solution facile et « protestante » du problème, conduisant à l'intercommunion, et une « catholique » qui interdit l'intercommunion avant l'unité parfaite de foi et de structure sacramentaire ; elle le fait par loyauté envers l'Église et non envers une dénomination, parce qu'elle croit à une Église vraie qui n'est pas nécessairement parfaite. L'article finit par une profession de foi en l'Église orthodoxe et voit comme seule solution œcuménique de la division, la conversion de tous les chrétiens séparés à l'Orthodoxie ; cette foi ne « désecclésifie » pas les autres chrétiens, mais sa profession au sein du Mouvement œcuménique pourra les guérir ; c'est là la justification de la participation des Églises orthodoxes à ce dernier.

Le fascicule contient aussi les *Statements of Ecumenical Polity* faits à la Conférence de Whitby (cfr Chronique 1949, p. 431) : 1. *Basis of the Relationship between the S.C.M. and the Churches* ; 2. *Communion and Intercommunion.*

1er MAI 1950.

Notes et Documents.

Instruction « Ecclesia catholica » du 20 décembre 1949.

donnée par la Sacrée Congrégation du Saint-Office aux Ordinaires des lieux sur le « Mouvement œcuménique » [1].

NOTE PRÉLIMINAIRE. — *On a considéré à bon droit comme un événement la publication de cette Instruction. Il est normal que les décisions du Saint-Office, dont le but est avant tout la vigilance, s'en tiennent généralement à des mesures restrictives :* Affirmative, Negative. *Le présent texte tranche sur la plupart des décrets par la bienveillance de son style. La Sacrée Congrégation s'est manifestement mise en frais pour encourager le grand mouvement pour l'Unité, devant lequel elle s'incline comme devant une œuvre de l'Esprit-Saint, et que le Saint-Siège dont elle est l'organe veut voir se développer. Notons ici que les évêques sont positivement encouragés à promouvoir et à diriger dans leurs diocèses, suivant les normes de la prudence, les réunions favorisant les contacts utiles entre catholiques et dissidents. S'ils sont invités à informer chaque année le Saint-Siège de ce qui s'est accompli à ce point de vue dans leur territoire, il y a, à côté de ce mouvement centripète, un mouvement centrifuge qui les pousse à l'action personnelle, variable selon les cas, et à déterminer par chacun d'eux suivant les contingences des régions.*

Quant à la substance même de l'œcuménisme, dont, comme on sait, le principe fondamental est qu'il y a du bon à prendre chez nos frères séparés — on se rappelle les « parties aurifères provenant d'un bloc aurifère » de Pie XI —, le présent document fait la distinction entre ce qui est « substantiel » dans le message chrétien et ce qui ne l'est pas. Et il faut conclure que, sur ce qui ne l'est pas, il pourra être question d'œcuménisme. Si la distinction n'est qu'effleurée, elle est suffisamment nette pour avoir un très grand poids dans un texte où toutes les paroles sont mûrement réfléchies. C'est peut-être là l'élément le plus important de l'Instruction, qui, de ce point de vue, quand on jette un regard sur les documents précédents, constitue un très grand pas en avant, dont les unionistes n'ont qu'à se réjouir.

1. Parue, dans l'*Osservatore romano*, seulement le 1er mars 1950.

Autre point à noter encore : le Sacrée Congrégation ne voit pas d'obstacle, puisqu'elle l'autorise formellement, à ce que des catholiques prient en commun dans les réunions mixtes, pourvu que soit exclue toute participation aux fonctions sacrées. L'oraison dominicale est même spécialement recommandée comme prière en l'occurrence. Or, notons-le bien, l'oraison dominicale a toujours été considérée dans la tradition chrétienne comme une prière de communion entre les frères. C'est donc un fait très remarquable que les catholiques soient invités dans ce décret à l'utiliser dans leurs réunions communes avec les chrétiens séparés.

L'instruction du Saint-Office est un document trop important pour que l'on puisse se contenter de le signaler d'une manière sommaire. Il suscite dans la presse religieuse de toutes les Églises des commentaires variés et pas toujours concordants, sur lesquels nous serons obligés de revenir pour en tirer de nombreuses conclusions. Contentons-nous pour le moment de signaler les études les plus importantes qui ont paru à ce sujet.

C.-J. Dumont, O.P., *L'Église romaine et le Mouvement œcuménique*, dans *La Vie intellectuelle*, avril 1950, p. 432-440 ; du même : *L'Instruction du Saint-Office au sujet du Mouvement œcuménique*, dans « *Vers l'Unité chrétienne* », Bulletin catholique d'information du centre d'Études Istina de Paris, nº 22 (avril 1950), p. 2-8 ; R. Aubert, *Directives du Saint-Siège en matière d'œcuménisme*, dans *La Revue nouvelle*, 15 avril 1950, p. 397-400 ; *Déclaration de M. W. A. Visser 't Hooft, sur l'Instruction du Vatican touchant le Mouvement œcuménique*, dans *SŒPI*, 3 mars 1950, p. 62 ; *Roman Catholicism and Reunion : Archbishop of York's Comments*, dans *The Church Times*, 31 mars 1950, p. 246 (cfr aussi *The Church of England Newspaper*, 31 mars 1950, p. 3) ; *Die Bedeutung des Dekrets über die Ökumenische Bewegung*, dans *Herder Korrespondenz*, avril 1950, p. 325-329 ; *Rom und die Ökumenische Bewegung*, dans *Frankfurter Hefte*, avril 1950, p. 353-354 ; P. Parente, *De oecumenismo*, dans *Euntes docete* 1950, I, p. 98-100.

Instruction aux Ordinaires des lieux sur le « Mouvement œcuménique ».

Bien que l'Église catholique ne prenne point part aux Congrès et autres réunions « œcuméniques » elle n'a jamais cessé, comme il ressort de plusieurs documents pontificaux, et elle ne cessera jamais

à l'avenir de suivre avec le plus grand intérêt et d'aider par d'instantes prières tout effort fait en vue d'obtenir ce que le Christ Notre-Seigneur a tant à cœur, à savoir que tous ceux qui croient en lui « soient consommés dans l'unité »[1].

Elle embrasse, en effet, d'une affection vraiment maternelle, tous ceux qui reviennent à elle comme à l'unique véritable Église du Christ ; on ne peut donc assez approuver et promouvoir tous les projets et entreprises qui, avec le consentement de l'autorité ecclésiastique, ont été réalisés et le sont encore, soit pour instruire dans la foi ceux qui sont en voie de se convertir soit pour la faire connaître plus parfaitement aux convertis.

Or dans plusieurs parties du monde, soit à cause des événements extérieurs et du changement des dispositions intérieures, soit surtout grâce aux prières communes des fidèles, sous l'inspiration de la grâce du Saint-Esprit, le désir s'est fait de jour en jour plus vif dans le cœur de beaucoup d'hommes séparés de l'Église catholique que tous ceux qui croient au Christ Notre-Seigneur reviennent à l'unité. Il y a là pour les fils de la véritable Église une source de sainte joie dans le Seigneur et une invitation à aider tous ceux qui cherchent sincèrement la vérité, en demandant pour eux à Dieu, par d'instantes prières, la lumière et la force nécessaires.

Certaines tentatives faites jusqu'à ce jour, soit par des personnes isolées, soit par des groupements pour réconcilier avec l'Église catholique les chrétiens qui en sont séparés, bien qu'elles soient inspirées par d'excellentes intentions, ne sont pas toujours fondées sur des principes justes et même quand elles le sont, ne sont pas toujours à l'abri de certains dangers comme l'expérience l'a déjà démontré. Aussi cette Suprême S. Congrégation, à qui incombe le soin de conserver dans son intégrité et de protéger le dépôt de la foi, a-t-elle cru opportun de rappeler et d'imposer les prescriptions suivantes :

I. Comme cette « réunion » appartient avant tout à la fonction et au devoir de l'Église, les évêques « que le Saint-Esprit a établis pour gouverner l'Église de Dieu »[2] doivent y prêter leur attention avec une sollicitude particulière. Ils ne doivent donc pas seulement veiller diligemment et efficacement sur tout ce mouvement, mais encore le promouvoir et le diriger avec prudence, d'abord pour

1. *Joan.*, XVII, 23.
2. *Act.*, XX, 28.

aider ceux qui cherchent la vérité et la véritable Église, mais aussi pour écarter des fidèles les dangers qui résultent facilement de l'activité de ce « mouvement ».

C'est pourquoi ils doivent tout d'abord connaître parfaitement tout ce que ce « mouvement » a établi et fait dans leur diocèse. Dans ce but, ils nommeront des prêtres capables qui, fidèles à la doctrine et aux directives du Saint-Siège, par exemple dans les Encycliques *Satis cognitum* [1], *Mortalium animos* [2] et *Mystici Corporis Christi* [3], suivront de près tout ce qui concerne le « mouvement » et leur en référeront de la manière et au temps fixés.

Ils exerceront une vigilance toute particulière sur les publications que les catholiques éditent sous une forme quelconque en cette matière et ils exigeront l'observance des canons *De praevia censura librorum eorumque prohibitione* (can. 1384 et s.). Ils ne manqueront pas de faire de même au sujet des publications des non-catholiques en ce qui concerne l'édition, la lecture ou la vente qu'en feraient les catholiques.

Ils procureront également avec diligence aux non-catholiques désireux de connaître la foi catholique tous les moyens utiles à ce dessein ; ils désigneront des personnes et ils ouvriront des bureaux auxquels ces non-catholiques puissent s'adresser et demander conseil ; ils veilleront avec d'autant plus de soin à ce que ceux qui sont déjà convertis trouvent facilement le moyen de s'instruire exactement et plus profondément de la foi catholique et d'être formés activement à la pratique d'une vie religieuse fervente au moyen de réunions et d'associations bien adaptées, de retraites et d'autres pratiques de piété.

II. Quant à la *méthode à suivre dans ce travail*, les évêques eux-mêmes prescriront ce qu'il faut faire, ce qu'il faut éviter et ils exigeront que tous se conforment à leurs prescriptions. Ils veilleront de même à ce que, sous le faux prétexte qu'il faut beaucoup plus considérer ce qui nous unit que ce qui nous sépare, on ne nourrisse pas un dangereux indifférentisme, surtout chez ceux qui sont moins instruits des questions théologiques et dont la pratique religieuse est moins profonde. On doit éviter, en effet, que dans un esprit que l'on appelle aujourd'hui *irénique*, la doctrine catholique, qu'il

1. *Acta Leonis XIII*, vol. XVI, 1897, p. 157 s.
2. *Acta Ap. Sedis*, XX, 1928, p. 5 s.
3. *Acta Ap. Sedis*, XXXV, 1943, p. 193 s.

s'agisse de dogme ou de vérités connexes, ne soit elle-même, par une étude comparée et un vain désir d'assimilation progressive des différentes professions de foi, assimilée ou accommodée en quelque sorte aux doctrines des dissidents, au point que la pureté de la doctrine catholique ait à en souffrir ou que son sens véritable et certain en soit obscurci.

Ils écarteront aussi cette manière dangereuse de s'exprimer qui donnerait naissance à des opinions erronées et à des espoirs fallacieux qui ne pourront jamais se réaliser, en disant par exemple que l'enseignement des Souverains Pontifes, dans les Encycliques sur le retour des dissidents à l'Église, sur le Corps mystique du Christ, ne doit pas être tellement pris en considération puisque tout n'est pas de foi ou, ce qui est pire encore, que dans les matières dogmatiques, même l'Église catholique ne possède pas la plénitude du Christ, mais qu'elle peut être perfectionnée par les autres Églises.

Ils empêcheront soigneusement et avec une réelle insistance qu'en exposant l'histoire de la Réforme et des Réformateurs, on n'exagère tellement les défauts des catholiques et on ne dissimule tellement les fautes des Réformateurs, ou bien qu'on ne mette tellement en lumière des éléments plutôt accidentels, que l'on ne voie et ne sente presque plus ce qui est essentiel, la défection de la foi catholique. Ils veilleront enfin à ce que, par un zèle exagéré et faux ou par imprudence et excès d'ardeur dans l'action, on ne nuise plutôt au but poursuivi qu'on ne le serve.

La doctrine catholique doit par conséquent être proposée et exposée *totalement* et *intégralement* ; il ne faut point passer sous silence ou voiler par des termes ambigus ce que la vérité catholique enseigne sur la vraie nature et les étapes de la justification, sur la constitution de l'Église, sur la primauté de juridiction du Pontife Romain, sur la seule véritable union par le retour des chrétiens séparés à l'unique véritable Église du Christ. On pourra sans doute leur dire qu'en revenant à l'Église ils ne perdront rien du bien qui, par la grâce de Dieu, est réalisé en eux jusqu'à présent, mais que par leur retour ce bien sera seulement complété et amené à sa perfection. On évitera pourtant de parler sur ce point d'une manière telle que, en revenant à l'Église, ils s'imaginent apporter à celle-ci un élément essentiel qui lui aurait manqué jusqu'ici. Il faut leur dire ces choses clairement et sans ambiguïté, d'abord parce qu'ils cherchent la vérité, ensuite parce que, en dehors de la vérité, il ne pourra jamais y avoir une union véritable.

III. En ce qui regarde *les réunions et les conférences mixtes entre*

catholiques et non-catholiques, qui, dans les derniers temps, ont été organisées en beaucoup d'endroits pour promouvoir la « réunion » dans la foi, la vigilance et les directives des Ordinaires sont particulièrement nécessaires. Car si elles offrent l'occasion désirée de répandre chez les non-catholiques la connaissance de la doctrine catholique le plus souvent encore trop peu connue d'eux, elles créent facilement pour les catholiques un grave danger d'indifférentisme. Là où l'on voit poindre l'espoir d'un bon résultat, l'Ordinaire prendra des mesures pour que tout soit bien dirigé, en désignant des prêtres particulièrement préparés pour ce genre de réunions, qui sachent exposer et défendre comme il convient, la doctrine catholique. Les fidèles ne doivent pas fréquenter ces réunions sans l'autorisation particulière de l'autorité ecclésiastique qui ne sera accordée qu'à des fidèles qui sont connus comme bien instruits et fermes dans la foi. Mais là où n'apparaît pas l'espoir de bons résultats ou si la chose présente par ailleurs des dangers spéciaux, on écartera prudemment les fidèles de ces réunions et celles-ci seront dissoutes à temps ou amenées peu à peu à disparaître. Comme l'expérience enseigne que les grandes réunions de ce genre portent peu de fruit et généralement sont plus dangereuses, on ne les autorisera qu'après un examen très sérieux.

Aux colloques entre théologiens catholiques et non catholiques, on n'enverra que des prêtres qui, par leur science théologique et leur ferme adhésion aux principes et normes établis en cette matière par l'Église, se seront montrés vraiment aptes à ce ministère.

IV. Toutes ces conférences ou réunions, publiques ou non publiques, d'un large accès ou non, organisées de commun accord, pour que chacune des deux parties, catholique et non catholique, traite pour en discuter sur un pied d'égalité des questions de foi et de morale et expose, comme lui étant propre une doctrine de sa confession, sont soumises aux prescriptions de l'Église qui ont été rappelées par l'*Avertissement* « Cum compertum » émané de la S. Congrégation le 5 juin 1948 [1]. Les réunions mixtes ne sont donc pas absolument prohibées, mais elles ne peuvent avoir lieu qu'avec l'autorisation préalable de l'autorité ecclésiastique compétente. Ne sont pas soumises au *Monitum* les instructions catéchétiques, même données à un groupe, ni les conférences dans lesquelles la doctrine catholique est exposée à des non-catholiques qui veulent

1. *Acta Ap. Sedis*, XL, 1948, p. 257.

se convertir, même si, à cette occasion, les non-catholiques exposent la doctrine de leur Église pour apprendre clairement à se rendre compte de ce en quoi leur doctrine s'accorde avec la doctrine catholique et en quoi elle en diffère. Ce *Monitum* ne vise pas non plus les réunions mixtes de catholiques et de non-catholiques, dans lesquelles il n'est pas question des matières de foi et de morale, mais où l'on discute de la manière dont, en unissant ses efforts, on défendra les principes du droit naturel ou de la religion chrétienne contre les ennemis de Dieu aujourd'hui unis entre eux, ni les réunions dans lesquelles on traite du rétablissement de l'ordre social et d'autres questions du même genre. Il est évident que même dans ces réunions, il n'est pas permis aux catholiques d'approuver ou de concéder ce qui ne concorderait pas avec la Révélation divine et la doctrine de l'Église, même en matière sociale.

Quant aux conférences et aux réunions *locales* qui, d'après ce qu'on vient de dire, sont touchées par le *Monitum*, les Ordinaires de lieux reçoivent pour trois ans, à compter de la promulgation de cette Instruction, le pouvoir de donner la permission du Saint-Siège qui est préalablement requise, mais aux conditions suivantes, à savoir :

1° que l'on évite absolument toute participation mutuelle aux fonctions sacrées ;

2° que les conversations soient dûment surveillées et dirigées ;

3° qu'à la fin de chaque année on fasse savoir à cette S. Congrégation en quels lieux ces réunions se sont tenues et quelles expériences l'on en a recueillies.

Au sujet des *colloques entre théologiens* dont on a parlé ci-dessus, la même faculté est accordée pour le même temps à l'Ordinaire du territoire où ces colloques ont lieu ou à l'Ordinaire commun, délégué de mutuel accord par les autres Ordinaires pour diriger cette œuvre, aux conditions ci-dessus mentionnées, pourvu cependant que chaque année on fasse rapport à cette S. Congrégation sur les questions traitées, les personnes qui y ont pris part et ceux qui, de chaque côté, ont fait des rapports.

Quant aux *conférences et réunions interdiocésaines ou nationales et internationales*, il faut la permission préalable, particulière pour chaque cas, du Saint-Siège ; dans la demande, il faut ajouter l'indication des questions et matières à traiter et les noms des rapporteurs. Il n'est pas permis, avant d'avoir obtenu cette autorisation, d'entamer la préparation extérieure de ces réunions ou d'apporter son concours aux préparatifs faits par les non-catholiques.

V. Bien que dans ces réunions et conférences il faille éviter toute participation quelconque aux fonctions sacrées, on n'interdit pas la récitation en commun de l'Oraison dominicale ou d'une prière approuvée par l'Église catholique, dite à l'ouverture et à la clôture de ces réunions.

VI. Si c'est le droit et le devoir de chaque Ordinaire de surveiller, d'aider et de diriger cette œuvre dans son diocèse, une collaboration entre plusieurs évêques sera cependant opportune et même nécessaire pour établir des organismes et des institutions chargés de surveiller l'ensemble de cette activité, de l'examiner et de la diriger. Il appartiendra donc aux Ordinaires de s'entendre entre eux pour voir les moyens aptes à obtenir une uniformité convenable d'action et une liaison bien ordonnée.

VII. Les supérieurs religieux sont obligés de veiller à ce que leurs sujets se conforment strictement et fidèlement aux prescriptions du Saint-Siège ou des Ordinaires en cette matière.

Pour que cette œuvre magnifique de « réunion » de tous les chrétiens dans l'unique vraie foi et dans l'unique vraie Église devienne de jour en jour davantage une part de choix de la charge d'âmes universelle et que tout le peuple catholique implore de Dieu avec plus d'instance ce « retour à l'union », il sera certainement utile que l'on fasse connaître aux fidèles d'une manière opportune, par exemple par des lettres pastorales, ces problèmes et ces efforts, les prescriptions de l'Église en la matière et les raisons qui les inspirent.

Tous, mais surtout les prêtres et les religieux, doivent être stimulés et enflammés de zèle afin que, par leurs prières et leurs sacrifices, ils s'efforcent de féconder et de promouvoir cette œuvre ; qu'on rappelle à tous que rien ne prépare plus efficacement à ceux qui sont encore dans l'erreur les voies à l'acceptation de la vérité et de l'Église que la foi des catholiques prouvée par la pureté de leurs mœurs.

Donné à Rome, au palais du Saint-Office, le 20 décembre 1949.

† François card. Marchetti-Selvaggiani, *secrétaire.*

Alfred Ottaviani, *assesseur.*

Le Message évangélique et les Églises [1].

L'Église est le corps du Christ. Comment donc peut-on parler de plusieurs Églises ? De même qu'il n'y a qu'un Christ, il ne peut y avoir qu'un corps du Christ. Ne s'ensuit-il pas qu'il ne peut y avoir qu'une Église ? Ou encore : le message du Christ est unique et parle d'unité. L'Église qui a à annoncer ce message d'unité ne doit-elle donc pas, elle aussi, être unique ?

C'est en face d'un grave problème que nous place cette question. Il est même doublement grave si nous le considérons dans la perspective du message. Il n'y a sous le ciel qu'un seul nom donné aux hommes par lequel nous puissions être sauvés, le nom de Jésus-Christ. C'est pour annoncer ce nom unique, pour annoncer ce message sans équivoque, que l'Église du Christ existe. Or si nous portons notre regard sur le monde, nous n'y rencontrons pas l'image d'une Église une et unique. Nous trouvons une série d'Églises ou de confessions différentes, qui — alors même que chacune se donne comme annonçant le message du Christ — interprètent ce message et l'œuvre du Christ de manières différentes, guident les hommes sur des voies de salut différentes.

Nous sommes ainsi placés en face de la question : le message unique ne condamne-t-il pas la multiplicité des Églises ?

Si l'unique Église du Christ se présente avec une dispersion telle qu'en fait on doit parler de plusieurs Églises différentes, cela prouve, d'un certain point de vue, le pouvoir du péché dans l'Église. Nous avons toute raison de demander avec l'Apôtre : « Le Christ est-il donc divisé ? » Mais non, la raison de la dispersion et des fissures de l'Église ne se trouve pas chez le Christ, mais chez ses disciples et imitateurs, qui sont trop faibles ; non pas dans le message, mais

1. Ces pages sont traduites de la *Herdabrev* (lettre pastorale, cfr *Irénikon* XXII (1949), p. 444) du Dr. Nygren sur le message du prêtre dans l'Église. Si N. étudie les conséquences de cette notion dans le problème de l'Unité alors que sa lettre, adressée au clergé de son diocèse, ne cherche dans les autres chapitres qu'à définir le sacerdoce, c'est sans doute que ce problème lui tient à cœur. De fait, il a toujours pris une part active aux conférences œcuméniques et aux réunions de travail. Mais, comme on le voit ici une fois de plus, il y a toujours tenu le rôle d'un théologien luthérien convaincu. Le ton du petit exposé que voici n'est donc pas particulièrement « irénique », mais il est bon de lire aussi cela, pour se persuader que l'unité n'est pas encore pour demain (N. d. l. R.).

dans l'infirmité de ceux qui ont à le porter. On peut dire, certes, que la richesse de l'évangile est tellement au delà de toute mesure que nulle société ecclésiastique particulière ne peut prétendre en avoir totalement saisi le contenu, et pourtant cela ne causerait pas nécessairement la déchirure de l'Église si le péché ne s'était mis de la partie. Dans cette brisure des diverses sociétés ecclésiastiques il entre une bonne part de fausse ambition humaine, de pécheresse affirmation de soi, qui barre la route au message évangélique et à ses effets dans le monde. Et ce n'est pas aux yeux de ceux du dehors que la désunion de l'Église cause le scandale le moins grave.

Aux yeux de beaucoup, le problème « des Églises » paraît assez aisé à résoudre, si seulement l'on peut compter sur un peu de bonne volonté de tous les côtés. Si les Églises ou confessions, au lieu de n'entrer en rapports entre elles qu'avec affirmation de soi, avec volonté de puissance, avec défiance, le faisaient en toute charité et confiance ouvertement fraternelles, tout ce qui les sépare devrait pouvoir être mis hors de cause. Si seulement chaque Église consentait à abandonner quelque chose de sa tradition propre, prenait le parti d'écouter les autres, d'apprendre des autres, on devrait sans trop tarder aboutir à l'unité tant désirée.

Il peut paraître en aller ainsi. Mais il y a un autre aspect des choses, sur lequel l'idée de message a une fois encore quelque chose d'important à nous dire. « Que tous soient un » : voilà ce que Notre-Seigneur demande pour son Église. La route qui mène à l'unité de l'Église ne passe pas seulement par la charité fraternelle, elle passe aussi par la fidélité au message que Dieu nous a confié. Penser que l'unité puisse être obtenue par un compromis entre les diverses communions ecclésiastiques et par le fait que ces communions iraient à la rencontre l'une de l'autre, c'est prouver que l'on a totalement oublié que nous sommes uniquement les porteurs d'un message. Le message que nous avons à présenter ne nous appartient pas, comme si nous pouvions en disposer à notre gré et en abandonner tel ou tel élément. Le message est de Dieu : il échappe à notre libre disposition. Dieu nous a donné son évangile, le message qui parle du Christ. C'est ce message-là que nous avons à présenter. Quand donc les différentes « Églises » ou confessions interprètent ce message de différentes façons, il est, si l'on comprend bien la situation, dépourvu de sens de demander : comment pourrons-nous unir par compromis nos différentes pensées, de manière à être tous d'accord ? La question doit plutôt se poser ainsi : quelle était *sa*

pensée, à lui qui a lancé le message ? Alors la question qu'une confession adresse à une autre est celle-ci : avez-vous compris vraiment l'évangile dans son sens le plus profond et la plénitude de son contenu ? A ce prix la brisure de la chrétienté implique une mise en demeure de pénétrer plus avant dans la vérité de l'évangile. C'est très justement que nous chantons dans notre cantique suédois :

> Que de plus en plus un troupeau dispersé
> Soit réuni à la lumière de ta vérité,
> Et qu'il puisse n'y avoir à tout jamais
> Qu'un seul berger et un seul bercail.

C'est à la lumière de la vérité que l'unité doit être conquise. Ce n'est pas en sacrifiant une vérité aperçue qu'on promeut l'unité, c'est en pénétrant plus avant dans la vérité.

Notre Église évangélique doit son origine à un tel approfondissement de la vérité de l'évangile. Dans l'Église du Christ le message sur le Christ a été annoncé tout au long des temps, et il ne s'est trouvé aucun temps où l'évangile ait entièrement disparu, mais tantôt il s'est présenté dans une clarté plus grande, tantôt il a été mélangé d'une foule de choses provenant d'autres sources, en sorte qu'on avait peine à en saisir le véritable sens. C'est en cette dernière situation que Luther trouva l'Église. Il ne voulut pas fonder une autre Église, et ce n'est pas cela qu'il fit. Ce qu'il voulut, c'était restituer à l'Église du Christ l'évangile en toute sa pureté. Ce fut précisément le fait que l'évangile redevint pour lui un message vivant, une parole personnelle du Dieu vivant, qui le poussa sur la voie de la réforme. Si vraiment l'évangile est un message de Dieu, peut-il rien y avoir de plus urgent que d'apprendre à connaître et à comprendre ce message dans son sens propre et primitif, et de le prêcher, pur et clair, dans la communauté ? Si vraiment Dieu a agi à notre bénéfice par le Christ, s'il a envoyé le message de l'expiation et de la délivrance réalisées par lui, peut-il rien y avoir de plus important que de donner à ce message le moyen d'atteindre les hommes sans s'altérer et d'accomplir en eux son action libératrice ? C'est là le motif profond pour lequel Luther a constamment mis l'accent sur « l'Écriture seule » et « la Foi seule ». S'il retourne constamment à la Parole, c'est qu'il rencontre là le message divin : cela est inscrit dans son insistance pour que le message de Dieu résonne clairement et sans mutilation. Quant à la doctrine de la « justification par la foi seule », ce n'est donc pas seulement une « doctrine », c'est précisément le message eschato-

logique sur le Christ, sur la façon dont Dieu, par le Christ, nous arrache à la domination du péché et de la mort pour nous donner la justice et la vie.

Il ressort de tout cela que si notre Église évangélique-luthérienne porte ce nom, ce n'est pas qu'elle soit autre chose que l'Église du Christ ou qu'elle mette en valeur certaines pensées particulières à côté de la foi chrétienne universelle. Elle n'a aucun message propre et autonome à côté du message chrétien ; elle exige seulement que ce message soit pris pleinement au sérieux et présenté selon son sens originel. De même qu'il n'y a qu'un seul message chrétien, il n'y a qu'une seule Église du Christ. C'est d'elle que nous confessons au 3e article du Symbole : « Je crois en une Église sainte et universelle, la communion des saints ». Nous remercions Dieu de nous avoir établis prêtres dans cette unique Église du Christ pour annoncer le message sur Notre-Seigneur Jésus-Christ, et nous le remercions d'avoir, par son serviteur Martin Luther, ouvert les yeux de son Église sur l'infinie grandeur de ce message.

Parce que notre Église évangélique-luthérienne ne veut rien d'autre que le message, le message pur et clair, elle peut, par sa fidélité aux pensées fondamentales de la Réforme sur « l'Écriture seule » et « la Foi seule », contribuer de la manière la plus profonde à unifier la chrétienté. Car l'unité nous est donnée déjà dans le Christ : l'unité réside dans l'évangile, dans le message qui parle de lui.

ANDERS NYGREN.

(traduit par L.-M. DEWAILLY, O. P.)

LIVRES REÇUS *(suite)*

ROBERT ANDRAULT, *A l'Ombre des Carpathes*. (Coll. Voyages et Aventures). Paris, Suisse, 1946 ; in-8, 428 p., une carte, nombreuses illustrations hors-texte. — NICOLAS LESKOFF, *Le Vagabond ensorcelé*. Roman. Trad. du russe par G. Arout. (Coll. « Les grandes œuvres étrangères »). Paris, Éd. de Flore, 1947 ; in-12, 144 p. — NICOLAS OSTROVSKY, *Et l'Acier fut trempé*. Roman. Trad. du russe, par V. Feldman. Préf. de Romain Rolland. Genève, Éd. des Trois Collines, 1946 ; in-12, 308 p.

Bibliographie.

DOCTRINE

Prot. Serge Boulgakov. — Apocalypse de saint Jean. Essai d'interprétation dogmatique (en russe). Paris, YMCA, 1948 ; in-8, 354 p.

Le P. Boulgakov constate que malgré la défense par l'Ange du chap. 22 de sceller les paroles prophétiques du livre de l'Apocalypse, de fait elles ont été scellées de plusieurs façons, entre autres par le silence de l'Église (orientale) même, qui n'en fait pas usage dans sa liturgie. Ce dernier travail du célèbre professeur de l'Institut Saint-Serge à Paris, n'a pu paraître qu'en première rédaction ; peut-être des pages comme les pp. 161 ss. (sur les noces de l'Agneau) auraient-elles gagné en clarté si une révision avait été possible. Le P. B. distingue l'Apocalypse de l'eschatologie proprement dite. C'est une philosophie chrétienne (en symboles prophétiques et ontologiques — il ne s'agit pas d'un « pamphlet politique ») de l'histoire *terrestre*, qui a comme but principal la préparation du règne millénaire, le passage indispensable vers la fin du monde. Ce règne n'est pas considéré ici comme une allégorie de l'Église dans son état actuel, mais signifie une nouvelle existence concrète de l'Église, pendant laquelle Satan est lié et l'Église de la terre vit dans un état intermédiaire de communion avec l'au-delà. La conversion d'Israël pourrait se rapporter à cette période (et l'Union des Églises !). Ce millenarisme mitigé est proposé aujourd'hui aussi par d'autres théologiens. C'est plutôt dans la question de l'apocatastase que l'argumentation scripturaire du P. Boulgakov semble être entièrement préconçue. Pourquoi chap. 21, 1-5 et 22, 3-5 (« il n'y a plus rien de maudit ») constitueraient-ils une preuve indubitable en faveur de cette doctrine ? En ces endroits, l'état de la Nouvelle Jérusalem et du Paradis céleste est mis en opposition avec la situation de l'Église sur terre, où le bon grain est encore mêlé à la zizanie. Rien de plus. En général on peut dire que cette étude est assez sobre ; à bien des endroits, elle est pénétrante et profonde. En effet, « nous sommes peut-être entrés dans une plus grande maturité historique pour apprécier et comprendre davantage l'Apocalypse — en tous cas nous en mesurons d'une autre façon qu'autrefois les images grandioses ». La science a fait beaucoup, mais l'esprit restait en sommeil : « Se réveillera-t-il maintenant, en face de l'Apocalypse même de la vie ? » (p. 191). Remarquons cependant qu'à la p. 126 (note 2), p. ex., le P. B. s'adonne encore à l'ancien sommeil pour constater que, selon l'Apocalypse, Rome n'est pas du tout la « Ville Sainte » que les « dogmaticiens catholiques » en ont fait. Çà et là, cette même verve polémisante gâte le ton général. D. T. S.

P. Galtier, S. J. — Les deux Adam. Paris, Beauchesne, 1947 ; in-16, 134 p.

L'A. estime que l'opinion thomiste selon laquelle la Rédemption est le motif unique ou principal de l'Incarnation ne saurait s'accommoder vraiment de la doctrine traditionnelle, qui voit dans le Christ la clef du système du monde choisi de toute éternité par la Providence divine. Scot et surtout Molina s'accorderaient mieux avec la tradition, rejetant dans la question du motif de l'Incarnation la Rédemption au second plan. Nous ne pouvons songer à nous étendre ici sur ce sujet théologique si important. Remarquons que ce qu'on dit à la page 115 (Adam voulu et demeuré étranger au Christ jusqu'au jour où, ayant péché, la Rédemption lui a été nécessaire) ne peut s'appliquer à la pensée de saint Thomas ; cfr III, XXIV, a. 4 : *Cum uno et eodem actu Deus praedestinaverit ipsum et nos.* — Nous nous demandons ensuite si dans toute cette discussion, il ne serait pas opportun de distinguer entre deux aspects de l'Incarnation : 1° l'Incarnation *in corpore peccati* (le Verbe « fait chair » — l'aspect de la Rédemption) et 2° l'Incarnation *in mysterio quod absconditum fuit a saeculis* (Col. 1, 26, le Verbe « Sagesse », fondement de notre élection éternelle). Seule l'Incarnation vue dans le temps (*sub lege*) laisse surgir des divergences. Mais il semble que sous cet aspect ceux qui ne rattachent pas le motif de l'Incarnation immédiatement à la Rédemption ont tort, car le Verbe Incarné (en tant que « fait péché pour nous », 2 Cor. 5, 21) ne pourrait être considéré sans rapport avec notre restitution dans la justice. Il sera nécessaire dans cette matière de rejoindre la pensée théologique de l'antiquité, surtout grecque, et de tenir compte de certaines préoccupations de la théologie récente dans l'Église d'Orient (la Sophiologie), préoccupations qui jusqu'ici n'ont pas encore trouvé une expression vraiment satisfaisante. D. T. S.

Jean Rivière. — Le Dogme de la Rédemption dans la Théologie contemporaine. Albi, Chez M. le Chan. Lombard, 1948 ; in-8, XX-549. p., 800 fr. fr.

Defunctus adhuc loquitur. Ce gros volume n'apprendra rien de neuf à ceux qui sont au courant des nombreuses études antérieures de M. le chanoine Rivière. On y trouvera des articles et des comptes rendus sur la Rédemption, datant de toutes les périodes de la carrière de l'érudit théologien de Strasbourg depuis sa thèse doctorale (1905) consacrée à ce sujet. Les éditeurs le présentent comme « une synthèse définitive de toute son œuvre, en même temps qu'une revue d'ensemble des travaux parus sur la question depuis plus de quarante ans ». A ce titre, ce recueil peut utilement simplifier le travail des chercheurs. Il peut aussi faciliter leur jugement de valeur sur les recherches patientes, et parfois aussi impatientes du fougueux polémiste et professeur défunt. D. T. S.

Franz J. Leenhardt. — Le Sacrement de la Cène. (Série théologique de l'Actualité protestante). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1948 ; in-8, 128 p., 5,50 fr. s.

Cette étude fait pendant à celle que l'A. a consacrée au baptême en 1944 : *Le baptême chrétien, son origine, sa signification* (cfr *Irénikon* XXI (1948), p. 45) ; elle se propose de rendre aux chrétiens réformés d'aujourd'hui une meilleure intelligence du sacrement de la sainte Cène. Peut-être sommes-nous en droit de considérer ce présent travail comme devant fournir à l'essai si sympathique de M. Thurian sur la liturgie : *La joie du Ciel sur la Terre*, son armature dogmatique (cfr *Irénikon* XX, 1947, p. 116). La préface que M. L. y avait apposée semble nous y autoriser. Toujours est-il que l'A. reprend ici les grandes thèses traditionnelles de la théologie sacramentaire de l'Église Réformée. Dans la défense qu'il en donne on retrouve l'arsenal classique des arguments de la controverse et ce n'est pas par là que l'ouvrage fait montre d'une grande originalité. On notera cependant avec intérêt l'attention toute spéciale qu'a eue l'A. de replacer dans le cadre de la Pâque juive la dernière Cène et l'Institution de l'Eucharistie ; mais cet effort nous a paru incomplet. M. L., en effet, semble ne pas tenir suffisamment compte des formulaires rituels du judaïsme, dont on a tout récemment encore montré l'importance dans l'élaboration des anaphores et des rites eucharistiques de l'Église primitive. Notons aussi que l'ouvrage comporte une étude très claire de la notion du Sacrement dans la théologie réformée, qui permet d'en saisir avec précision la portée exacte. D. E. L.

Wolfgang Schweitzer. — Die Herrschaft Christi und der Staat im Neuen Testament. Zurich, Gotthelf, 1948 ; in-8, 64 p.

La commission œcuménique sur le message politique et social de la Bible est tombée d'accord pour considérer que le message propre de celle-ci est la Seigneurie de Jésus-Christ, mais ses membres sont actuellement partagés sur la question de l'étendue de cette seigneurie « sur la terre ». L'A. de l'opuscule, qui est pasteur luthérien et secrétaire de la dite commission, traite d'un aspect particulier de ce problème fondamental pour une « Église confessante » ; il le fait dans les termes luthériens de « Loi » et « Évangile ». Voici la solution d'eschatologisme mitigé qu'il esquisse, si toutefois nous l'avons bien comprise tant son exposé est dense. Si les chrétiens individuels appartiennent aux deux « éons », tout comme y appartenait le Christ durant son humiliation, et doivent, par conséquent, proclamer la seigneurie de celui-ci, les pouvoirs établis de ce monde ne le transcendant pas, doivent se limiter à le maintenir sous la « Loi » et à le défendre contre les « puissances », vaincues par le Seigneur mais gardant, jusqu'à son retour, une certaine latitude d'action chaotique ; ces pouvoirs tomberont d'ailleurs à la fin de cet « éon » sous la coupe de ces puissances. L'A. n'aurait-il pas été plus fidèle aux principes de l'interprétation biblique

recommandée par la Commission, si au lieu d'avoir eu beaucoup recours à des apocryphes juifs (et à GUENTHER DEHN : *Engel und Obrigkeit*) il avait fait intervenir davantage la théologie de la royauté dans l'Ancien Testament ? D. C. L.

Theo Preiss. — Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes. (Theologische Studien, 21). Zollikon, Evangelischer Verlag, 1947 ; in-8, 40 p.

Karl Barth. — Die Schrift und die Kirche. (Même coll., 22). Ibid., 1947 ; in-8, 44 p.

Ces deux cahiers traitent au fond d'un même sujet. Dans l'un et l'autre il est dit que la Bible n'est pas un « pape en papier » (p. 13 et p. 16), que l'autorité de son témoignage est l'autorité de Jésus-Christ même, une autorité spirituelle. Theo Preiss écrit sur le témoignage intérieur du Saint-Esprit; K. Barth ajoute que ce témoignage est aussi extérieur, par l'édification de la communauté, que constitue l'*Ereignis* de la communion du Saint-Esprit — et il y revient à sa conception congrégationaliste de l'Église. On peut donc dire qu'il s'agit ici de deux « antipapes en papier » ; mais un catholique, en lisant p. ex. *Éph.* 4, 11-16, croit savoir (par un témoignage intérieur aussi bien qu'extérieur), que la réalité de l'Église est infiniment plus riche que ces deux théologiens réformés ne voudraient l'admettre. N'y aurait-il pas de critère objectif en cette matière de si grande importance, où la dissension entraîne de si néfastes conséquences pour la prédication de la Bonne Nouvelle ? D. T. S.

Mary Frances Thelen. — Man as Sinner in Contemporary American Realistic Theology. New-York, King's Crown Press, 1946 ; in-8, 220 p.

Depuis 1932, date de l'apparition du livre *Moral Man and Immoral Society* de Reinhold Niebuhr, s'est formé, en Amérique du Nord, autour des idées de cet éminent théologien protestant, un groupe de penseurs parmi lesquels Reinhold et Richard. Niebuhr, W. M. Horton, L. Calhoun, J. C. Bennett, qui se trouvent en pleine lutte avec l'interprétation optimiste libérale du christianisme. C'est un retour à la conception plus réaliste de l'homme pécheur. L'analyse des positions adverses « optimistes » et « réalistes » constitue le thème de cette thèse. Là où elle touche les positions catholiques on est toujours surpris par l'étonnante inintelligence de celles-ci. D. B. S.

Michael Müller-Claudius. — Der Antisemitismus und das deutsche Verhängnis. Francfort-sur-le-Mein, Carolusdruckerei, s. d. ; in-12, 220 p.

Au moment même où la démence racique et antisémitique menace de renaître, l'A., psychologue spécialiste et protagoniste émérite de la lutte contre l'antisémitisme allemand, reprend le dossier nazi pour s'opposer

de nouveau à ce qu'il croit être finalement une superstition vulgaire, plus dangereuse néanmoins que l'art du tireur de cartes. Malgré la documentation extrêmement précieuse pour tout ce qui regarde l'antisémitisme nazi, la discussion du problème semble rester à la superficie du débat, qui devrait être proprement religieux et chrétien. Une théologie de l'histoire serait seule à même d'en établir le véritable sens, qu'une psychologie ne peut qu'éluder. En dernier ressort il s'agit du peuple élu qui n'échappe par aucune émancipation à la main du Dieu vivant, sans que ce fait puisse justifier d'aucune façon le bourreau. — La documentation de ce livre rend un service appréciable. D. B. S.

De Christen-Academicus en de Wetenschap. Amsterdam, ten Have, 1949 ; in-8, 112 p.

La faillite de la science neutre soulève avec une nouvelle acuité la question : Quelle portée donner à la foi dans la fonction de la raison ? Il ne s'agit pas d'établir théoriquement une hiérarchie entre deux valeurs mais de les voir au contraire dans une unité de témoignage chrétien, vis-à-vis de la massification et la spécialisation dans les programmes d'enseignement dont souffre la formation universitaire. Cet « utilisme » dans la science a par trop éludé la question uniquement « scientifique » : celle de la *vérité*. « Intégration de la science », telle est le titre significatif de la première étude de ce volume, dont l'Avant-Propos porte en exergue les mots de Paul Ricœur : « C'est par une question sur la vérité que Jésus-Christ a été livré au supplice par Pilate ». Le *Greybook* du Dr. A. John Coleman, président de l'University Commission (organe de la Fédération mondiale des Étudiants) a imprimé à ce recueil important son caractère d'appel et de réveil. D. T. S.

F. Sherwood Taylor. — Two Ways of Life : Christian and Materialist. Londres, Burns, Oates et W., 1947 ; VIII-111 p., 7/6 net.

De prime abord cette juxtaposition entre chrétien et matérialiste peut sembler un peu simpliste ; mais l'A. de ce petit livre ne se laisse pas tenter d'écrire du déjà vu. Il ne fait pas de l'apologétique mais il expose et plaide. En ces derniers temps, dit-il, certains matérialistes appuient leur morale sur le fait que l'homme est un membre responsable d'un « Tout » vivant et qu'il doit conformer son action à cet impératif social. Cela est vrai, dit l'A. mais cet argument ne tient pas compte de la psychologie de l'homme moyen. Le catholicisme, au contraire, présente sa conception du monde sur une base qui n'est pas antilogique mais qui dépasse infiniment cette faculté primaire de l'homme. A preuve, d'une part, le Cantique des Cantiques et les autres Livres saints, et d'autre part l'ensemble de la vie de l'Église, indestructible depuis le commencement des temps. Que celui qui a des oreilles entende ce message mystique. A.

Stanislaw Urbańczyk. — Z dawnych stosunków jezykowych polsko-czeskich. Cz. I. Biblia Królowej Zofii a staroczeskie przeklady Pisma Św. (Rozprawy Wydzialu Filologicznego, t. LXVII, nº 2). Cracovie, Polska Akademia Umiejetności, 1946; in-8, 183 p.

On savait déjà que la plus ancienne traduction de la Bible en polonais, connue sous le nom de la *Bible de la reine Sophie*, de 1455, a dû être faite sur un original tchèque. Le mérite de l'A. est d'avoir démontré que, d'une part, cet original doit être cherché parmi les textes tchèques de l'époque hussite (ce qu'on appelle la « 2e rédaction ») et que d'autre part, la Bible polonaise représente le travail de cinq traducteurs successifs dont chacun avait une conception personnelle de sa tâche. La partie consacrée à l'étude des emprunts tchèques dans le vocabulaire de la Bible de Sophie (nº 95-171) est de la plus haute valeur pour l'histoire de la langue polonaise.

B. U.

C. L. Pauwels, O. P. — Bekeering, Bekeerling, Bekeeringswerk. Deel I. De Bekeering. Utrecht, Het Spectrum, 1947 ; in-8, 148 p.

La Conversion, le Converti, l'« Apostolat » des conversions : de cette trilogie, voici la première partie où l'A., sans simplifier, étudie les implications multiples et variées de la conversion, sa nature, ses préparations, ses conséquences. Il s'agit dans cette première étude d'une investigation essentiellement théologique, mais de nombreux exemples concrets l'imprègnent de réalisme et d'actualité. Ce petit livre est instructif et éclairant.

D. T. S.

Thomas Ohm, O. S. B. — Die christliche Theologie in Asiatischer Sicht. Munster, Aschendorff, 1949 ; in-8, 48 p., 1,80 R. M.

Observateur expérimenté des choses de l'Asie, l'A. sonde dans cette conférence élargie en brochure la réceptivité des mentalités religieuses asiatiques en regard de la doctrine chrétienne. Il est conscient du rôle important que les Asiates sont appelés à jouer dans une ultérieure mise en valeur du message du Christ. Par maints exemples il nous montre comment la semence de la Parole trouverait ici une « bonne terre » pour donner des fruits nouveaux et abondants.

D. T. S.

Moja Pervaja Kniga o Pravoslavnoj Věrě. (Mon premier livre sur la Foi Orthodoxe). Paris, YMCA, s. d. ; in-8, 230 p.

Exposé très simple de la doctrine chrétienne orthodoxe russe destiné au premier âge. Il suit les grands faits de l'Histoire Sainte dans l'Ancien et le Nouveau Testament, et contient des notions élémentaires sur la doctrine religieuse, ainsi que l'indication des fêtes et des prières liturgiques principales qui sont en relation avec les événements ou la doctrine. De nombreux dessins à la plume illustrent le texte. A la fin de chaque cha-

pitre des questions en résument la substance : on indique aussi aux enfants de petits travaux manuels ou des œuvres faciles pour s'associer à la vie de l'Église. D. T. B.

Otkrovennye rasskazy strannika duchovnomu svoemu Otcu. (Les récits sincères d'un pèlerin à son Père spirituel). Paris, YMCA, 3e éd., 1948 ; in-8, 294 p.

Irénikon-Collection publiait en 1928 la première traduction française des *Récits* qui firent grande impression alors. Depuis *Irénikon-Revue* a eu l'occasion de signaler les traductions allemande, anglaise et française de cet ouvrage « sensationnel » en Occident. — L'YMCA nous donne une nouvelle édition des quatre premiers récits, de trois autres d'authenticité douteuse et trois « Clés » pour la « prière de l'intelligence » tirées des saints Pères. L'intérêt de la nouvelle édition est l'*Introduction* par l'archimandrite Cyprien Kern, connu de nos lecteurs. Tout en replaçant les *Récits* dans leur contexte russe elle montre leur caractère profondément traditionnel pour l'Orient chrétien. La « sensation » qu'ils ont produite en Occident chrétien a été donc le fruit de l'ignorance et leur lecture attentive et révérencieuse portera un fruit œcuménique. D. C. L.

Dr. Theodor Kardinal Innitzer, Archevêque de Vienne. — **Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi.** Kurzgefasster Kommentar z. d. 4 hl. Evangelien, V. Vienne, Herder, 1948 (4e éd.) ; XVI-448 p.

Les circonstances politiques ont imposé des vacances forcées à l'éminent auteur ; elles lui ont accordé le loisir de reprendre et mettre à jour, pour la quatrième fois déjà, ce commentaire synoptique de la passion et de la résurection de N.-S. selon les quatre Évangiles. Cette œuvre s'était imposée depuis longtemps par sa solidité d'information scientifique et son indépendance nette et franche de tout ce qui ne sert pas immédiatement à l'intelligence de la lettre du récit canonique lui-même. Ces qualités, certes très rares, sont d'autant plus appréciables que l'A. se montre à chaque page en pleine possession de toute l'instrumentation la plus moderne. Il n'ignore aucun détail de la littérature ni des théories relatives au sujet traité ; celles-ci sont discutées, évaluées ou rejetées avec une pénétration et une modération qui en rend la lecture extrêmement agréable et paisible. D. B. S.

W. Moock. — **Natur und Gottesgeist.** Francfort s/Mein, Carolusdruckerei, 1947 ; in-8, 324 p.

Le savant théologien dont nous présentons ici vraisemblablement le dernier ouvrage — un recueil d'articles parus dans diverses revues allemandes —, fut un penseur d'une envergure particulièrement universelle. Ses profondes connaissances s'étendaient aussi bien à la théologie franche-

ment thomiste, qu'aux sciences exactes, spécialement aux mathématiques, à la biochimie et à la psychologie expérimentale ainsi qu'à l'ethnologie et à toutes ses ramifications. De fait, les articles de ce recueil qui frisent toujours les frontières entre la théologie et la science (continuité cosmique, le « Paradis », la stigmatisation, la « clairvoyance » et le concept du temps, Galilée comme symbole, et une large discussion des résultats les plus récents de la physique moderne) révèlent plutôt leur auteur comme un contemplatif tendant à la méditation « circulaire » qui tourne toujours autour d'un même centre : Dieu. Le livre n'a pas besoin de recommandation.

D. B. S.

Guillaume du Vair. — De la sainte Philosophie. Philosophie Morale des Stoïques. Édition annotée par G. Michaut. Paris, Vrin, 1945; in-12, 126 p.

Savante réédition de l'auteur laïque le plus souvent réédité dans la première moitié du XVIIe siècle, qui était goûté et repensé par Corneille, Racine, La Fontaine, Montaigne, François de Sales, Bossuet. On y saisit « encore distinct, bien qu'unis, les deux éléments qui feront la forte beauté de la littérature chrétienne au XVIIe siècle : toute la richesse intellectuelle de l'antiquité s'ajoutant à toute l'élévation religieuse de l'Évangile ».

D. B. S.

Dr. J. Barents. — Het Verschraalde Denken. La Haye, Daamen, 1946 ; in-8, 112 p.

Dans la théologie dialectique de Karl Barth et la « Reine Rechtslehre » de Hans Kelsen, bien que matériellement si différentes de portée, l'A. signale un parallèle de tendance, une identité formelle consistant en un rétrécissement de la pensée, qui ne se développe dans l'une et l'autre de ces doctrines qu'en fonction d'un principe unique. Le Dr. Barents estime que ces « systèmes » sont trop clos ; ils seraient en outre et surtout trop intolérants envers d'autres points de vue, qui permettraient de voir l'objet dans sa totalité. Le livre contient quelques simplifications injustes pour le besoin de la cause. P. ex. Barth n'a rien des « Doomsday Men » de Priestley (p. 35). Mais la thèse centrale de l'ouvrage est à retenir.

D. T. S.

HISTOIRE

Norman H. Baynes et H. St. L. B. Moss. — Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization. Oxford, Clarendon Press, 1948 ; in-8, XXXI-436 p., 48 pl., 3 cartes, 21 s.

Une douzaine de byzantinistes retracent ici comment dans l'empire byzantin se sont fusionnées — après beaucoup d'efforts et de lutte — la culture hellénistique, la tradition romaine dans le droit et le gouverne-

ment et l'évangélisation chrétienne façonnée sur le modèle grec. Indiquons brièvement la contribution de chacun. Après l'*Introduction* très pénétrante de M. BAYNES viennent Moss : *Histoire (330-1204)*, DIEHL : *(1204-1453)*; ANDRÉADÈS : *Vie économique et finances publiques;* GRÉGOIRE : *Église*. Notons en passant ses vues intéressantes sur la genèse du schisme. Est-ce que l'Église des sept conciles œcuméniques tient vraiment le concile de 879/80 pour son VIIIe concile œcuménique comme l'affirme l'A. (p. 111) ? DELEHAYE : *Monachisme*, affirme que le terme de « Ordre de Saint-Basile » et « Basilien » pour les moines byzantins est une invention de savants occidentaux (p. 142 ; entendons : d'employés de la curie romaine à partir de la fin du XIIe siècle); DIEHL : *Art ;* BUCKLER : *Édusation ;* MARSHALL : *Littérature ;* DAWKINS : *Langue grecque ;* ENNSLIN : *L'empereur et l'administration impériale ;* VASILIEV : *Byzance et l'Islam ;* MILLER : *L'héritage byzantin dans le sud-est de l'Europe ;* RUNCIMAN : *Byzance et les Slaves ;* MEYENDORFF et BAYNES : *L'héritage byzantin en Russie*. Chaque auteur a dû résumer sa matière dans l'espace d'un article ou d'une conférence ; néanmoins le tout donne une bonne vue d'ensemble, mais certaines redites étaient inévitables. L'empire comprenait à ses débuts tout le monde méditerranéen relié par une culture unique mais bilingue ; il fut brisé en deux moitiés qui ne pouvaient plus se comprendre. Dans l'empire romain d'Orient le grand facteur d'union est restée l'Église orthodoxe et toutes les routes y conduisaient à la Nouvelle Rome. Ses empereurs aimés et protégés de Dieu avaient reçu de Lui la tâche d'être les défenseurs de la foi sous l'étendard de l'icone *acheiropoiètos* du Sauveur, de combattre le combat du Seigneur des armées. On visait à une étroite collaboration entre l'État et l'Église. Plusieurs fois les auteurs reviennent sur la légende du césaropapisme. Le meilleur exposé des conditions de vie du peuple se trouve dans les biographies des saints : cette vie y paraît dangereuse et incertaine, mais allégée par la charité chrétienne. Dans Byzance et dans ses états héritiers, c'est l'Église qui a empêché la perte de la conscience nationale ; on rend souvent, dans ce volume, un hommage bien mérité aux frères SS. Cyrille et Méthode. M. Baynes insiste à bon droit sur ce que les performances des empereurs et de leur empire doivent être évaluées d'après le prix qu'elles ont coûté. Le livre est pourvu d'un index et d'un appendice bibliographique. D. I. D.

Walter Ullmann. — The Origins of the Great Schism. A study in 14th-century ecclesiastical history. Londres, Burns, Oates et W., 1948 ; in-8, XII-244 p.

Cette docte étude d'un médiéviste averti semble avoir bien réussi à mettre dans leur juste perspective les événements qui entourèrent et suivirent l'élection d'Urbain VI (1378). L'A. nous expose le désarroi de cette époque comme résultant d'une profonde crise théologique, qui caractérisa toute la structure spirituelle du XIVe siècle. Les intérêts nationaux ne jouaient qu'un rôle secondaire dans l'origine du Grand

Schisme, qui présente plutôt « le tableau d'une indescriptible confusion mentale ». Sans s'en rendre bien compte, de nombreux ecclésiastiques dans les rangs les plus élevés de la hiérarchie se montraient de vrais enfants de leur temps, où les chocs d'idées nouvelles avaient un peu partout amoindri le discernement entre le vrai et le faux, et où les cardinaux eux-mêmes devenaient les protagonistes de théories dont les implications s'opposaient diamétralement à la doctrine et au dogme de l'Église. L'originalité de ce travail consiste en ce qu'il prend aussi sous la loupe les doctrines juridiques du moyen âge. « Monarchie contre oligarchie fut le vrai problème du schisme, ou vu sous un autre angle, monarchie absolue contre monarchie constitutionnelle » (p. 4). Sans aucun doute, l'Église, dans son fondement même de la primauté papale, traversa à ce moment la plus douloureuse et périlleuse épreuve de son histoire.

D. T. S.

B. van Bilsen, O. F. M. — Het Schisma van Utrecht. (Batavia Sacra). Utrecht, Het Spectrum, 1949 ; in-16, 190 p.

Histoire de l'Église vieille-catholique, bien documentée et consciencieusement écrite par un historien franciscain. Est-elle objective comme les éditeurs le disent ? Si cela était si évident, on pourrait attendre de cet exposé une fin prochaine de ce schisme lamentable, car il souligne bien de quel côté est la vérité. L'A., qui est spécialiste en droit canon, ne dit pas grand-chose des personnages qu'il évoque : rien par exemple de l'esprit de pénitence chez un Barchman Wuytiers, dont le souvenir survit encore aujourd'hui. Les multiples portraits qui ornent ce petit volume, et dont certains au regard sérieux, parfois même tourmenté, semblent fixer le lecteur nous suggèrent encore une autre « objectivité » à laquelle le texte ne rend peut-être pas suffisamment justice. D. T. S.

Henri Chappoulie. — Aux origines d'une Église. Rome et les Missions d'Indochine au XVIIe siècle, t. I. (Clergé portugais et Évêques français dans les royaumes d'Annam et de Siam). Paris, Bloud et Gay, 1943 ; in-8, XVI-452 p.

Ce gros volume raconte de façon très documentée (bibliographie imposante), les démêlés, pas toujours édifiants, entre les missionnaires portugais, fondateurs des premières missions, et les missionnaires français, envoyés en 1640 par la Congrégation de la Propagande, pour remédier aux inconvénients, abus et insuffisances du régime du patronat des rois de Portugal. Ce 1er volume nous conduit jusqu'en 1696. Certes, il n'est pas agréable, le spectacle d'une poignée de missionnaires, perdus dans une masse païenne et hostile, qui usent une partie de leurs forces à s'affronter ! Cependant, ces disputeurs acharnés furent en même temps des apôtres qui à tout instant risquaient leur vie. Aussi l'A. a tenu à exposer à la fois les âpres controverses qui dressaient les missionnaires d'Indochine les

uns contre les autres, et les travaux apostoliques qui faisaient d'eux les fondateurs d'une Église féconde en prêtres et en fidèles martyrs et confesseurs de J. C. — Cette étude magistrale est d'actualité en ce moment où (1949) l'Indochine moderne, le Vietnam en bordure de la Chine, sur un balcon océanique de 1500 kil., à un des grands carrefours asiatiques, avec ses deux millions de catholiques et ses 1500 prêtres indigènes traverse une crise grave. Le communisme frappe à sa porte. Aujourd'hui, beaucoup de Vietnamiens confondent la cause française et la cause chrétienne. Avec tous les vestiges français, il faut, disent-ils, balayer le christianisme, parce que d'importation française. Les missions indochinoises avec leurs 100.000 martyrs du XIXe siècle, sont en danger. Il ne semble pas exister d'autre solution que l'établissement d'une église vietnamienne.

P. H.

L. Cristiani. — L'Église à l'époque du concile de Trente. (Histoire de l'Église de Fliche et Martin, t. 17). Paris ,Bloud et Gay, 1948 ; in-8, 494 p., 480 fr. fr.

« Avant Luther, l'Église est plongée dans une profonde et universelle léthargie, la Bible est à peu près abandonnée ou mal comprise, les études sont réduites à un psittacisme superficiel et la discipline ecclésiastique offre le spectacle du plus déplorable relâchement. Avec Luther, la Réforme s'opère au moyen d'un réveil éclatant de l'esprit évangélique et biblique. Enfin, à la voix de Luther, l'Église catholique reprend conscience de ses devoirs, le concile de Trente est réuni et opère un redressement qui mérite le nom de Contre-Réforme » (p. 224). C'est ainsi que M. Cristiani expose audacieusement le résumé de l'histoire qu'il raconte. Plus les études historiques sur le concile de Trente et son époque voient le jour, plus il appert que le catholicisme moderne lui doit sa physionomie. C'est le concile de Trente qui a fait « notre » Église. Ceci est particulièrement actuel quand on songe au problème de l'adaptation du christianisme postulée par la société moderne. Une foule d'institutions relatives à l'organisation ecclésiastique, à la formation du clergé, à l'enseignement de la doctrine chrétienne et du catéchisme, aux ordres religieux, etc. — toutes questions dont une nouvelle réforme préoccupe tant les penseurs catholiques les mieux intentionnés d'aujourd'hui — s'expliquent en fonction des exigences de la société du XVIe siècle. C'est pourquoi cet ouvrage nous paraît marquer dans la série des volumes de l'Histoire de l'Église de Fliche et Martin. Tous ceux que préoccupent les problèmes modernes doivent en entreprendre attentivement la lecture la plume à la main. L'A. a mis à profit avec beaucoup de méticulosité les travaux récents sur le Concile de Trente, notamment la publication des Actes de la *Goerresiana*. Avec ce volume, la grande *Histoire de l'Église* reprend définitivement le cours de sa publication. Beaucoup des collaborateurs prévus se sont éteints, notamment MM. Martin et Amann. Mais les éditeurs comptent sur le mérite des plus jeunes à qui il reviendra de nous donner la plus grande partie des volumes suivants.

D. O. R.

Ἀποστόλου Δ. Μέξη. — Ἡ ἐν Χάλκῃ Ἱερὰ Θεολογικὴ Σχολή. Ἱστορικὰ Σημειώματα (1844-1935). Constantinople, Phazilet, s. d. ; in-8, 252 p.

Ceux qui connaissent tant soit peu l'Orient chrétien savent la place qu'occupèrent dans la vie religieuse des Églises orthodoxes les anciens élèves de l'École théologique de Halki. La plupart des prélats des Églises grecques du Proche-Orient y étudièrent et une élite parmi les clercs des Églises slaves y fréquenta souvent. — Après avoir retracé les essais d'organisation de l'enseignement ecclésiastique dans le Proche-Orient, surtout à partir du XVIIIe siècle, l'A. nous dit les efforts du patriarche œcuménique Germain IV, dès sa prise de possession du trône patriarcal en 1842. C'est au monastère de la Sainte Trinité à Halki qu'il juxtaposa l'École théologique et que les premières leçons furent données en octobre 1844. L'ouvrage que nous analysons expose, à travers un siècle d'existence, la vie de l'École de Halki. Il nous dit les noms de ceux qui l'ont dirigée en qualité de recteurs, des principaux professeurs, le programme de l'enseignement ; il nous livre les tables des élèves qui en sortirent avec, pour les dernières décades, le sujet des mémoires scientifiques présentés par eux. Car Halki tient à la fois du séminaire et de la Faculté de théologie. C'est un honneur pour l'Église de Constantinople d'avoir pu, à une période où sa liberté d'initiative était bien limitée par le régime ottoman, ériger et conserver ce foyer de vie chrétienne et de science. D. P. D.

Donald Attwater. — The Christian Churches of the East. Vol. 1, Churches in Communion with Rome. Vol. 2, Churches not in Communion with Rome. (Religion and Culture Series). Milwaukee, The Bruce Publishing Co., 1947 ; in-8, XIV-248 et XII-290 p., 4 dl chaque vol.

Ces deux volumes constituent en quelque sorte la revision de deux ouvrages antérieurs du même auteur : *Catholic Eastern Churches* et *Dissident Eastern Churches*, parus respectivement en 1935 et 1937. Les événements survenus depuis justifiaient ce travail de mise à jour qui s'étend non seulement aux statistiques mais aussi aux faits eux-mêmes. L'A. qui est une autorité incontestable en la matière, présente dans ces deux volumes une description aussi détaillée que vivante des Églises orientales, tant unies que séparées. La sympathique compréhension dont l'A. fait preuve envers les chrétiens orientaux est une raison de plus pour recommander vivement cet ouvrage à tous ceux qui s'intéressent aux Églises Orientales. Son exposé clair, méthodique et vivant le rendra particulièrement précieux aux latins désireux de connaître les caractéristiques de ces diverses Églises. R. K.

L. J. Rogier. — Geschiedenis van het Katholicisme in Nood-Nederland in de 16e en de 17e Eeuw. II. Amsterdam, Urbi et Orbi, 1946 ; in-8, 823 p., planches hors-texte.

Ouvrage vraiment remarquable et devenu tout de suite classique. (Le

1er vol. a connu un succès éclatant). L'A. y a consacré de longues années et a étudié son sujet jusque dans les moindres détails. Ce volume traite de la seconde partie de l'histoire du catholicisme dans le Nord des Pays-Bas aux XVIe et XVIIe siècles. Il débute par les premiers essais de mission sous Sasbont Vosmeer, étudie ensuite l'extension de cette mission, puis l'histoire triste et compliquée de la pénétration du jansénisme en Hollande et sa constitution en communauté schismatique. — La 2me partie retrace en détail le développement local de la mission (ou de la protestantisation) et cet exposé est des plus instructifs. On y voit combien le peuple néerlandais en général tenait à sa foi traditionnelle et comment ce fut le manque désolant de prêtres ainsi que la situation politique, l'oppression, qui finirent souvent par laisser le terrain au protestantisme. Un long chapitre, extrêmement intéressant sur la vie intellectuelle dans les Pays-Bas des XVIe et XVIIe siècles conclut l'ouvrage, qui se signale encore par ses qualités de style. Dans son ensemble, ce livre constitue un véritable monument, qui en finit définitivement avec les vieux mythes protestants. — A cause de l'étendue de ce 2me vol., l'éditeur donnera dans un supplément les registres et les cartes des deux tomes. On est heureux d'avoir enfin une étude si achevée sur cette période troublée et tragique de l'histoire de l'Église en Hollande. D. A. R.

Wilhelm Schamoni. — The Face of the Saints. New-York, Pantheon, 1947 ; in-8, 218 p., 120 illust. hors-texte.

L'A. a voulu écrire autre chose qu'une de ces « Vies des Saints » comme chaque foyer chrétien en possédait un exemplaire, il y a cinquante ans. Ce qui distingue cet ouvrage ce sont ces photographies, en pleine page, on pourrait presque dire « grandeur naturelle », du visage des saints dont l'histoire est brièvement racontée. Bon nombre de ces photos semblent nouvelles, peu connues. Chose digne de remarque : il y a comme un trait de ressemblance entre toutes ces physionomies éclairées par la grâce. Les saints, illuminés par la vision de Dieu qu'ils n'ont cessé de chercher, mortifiés par l'ascèse continuelle, enflammés de charité, vivant dans l'espérance et la joie, se sont modelés inconsciemment un visage où la vie intérieure transparaît. Particulièrement impressionnants sont les masques mortuaires. Une introduction décrit ce qu'est la sainteté, le mode de canonisation et discute la question de ressemblance des portraits anciens. Un beau livre qui est une méditation. D. Th. Bt.

Dr. Karl Jax. — Oesterreichs humanistische Sendung. Innsbruck, Rauch, 1946 ; 24 p., 1,50 M.

Il y a quelques années avant la guerre, voyant venir l'orage, l'ancien chancelier autrichien Schuschnigg avait exposé dans un beau livre quelle était à son avis la position — où si l'on veut la mission — de l'Autriche en regard des autres nations. Aujourd'hui, après de pénibles expériences qui

ont coûté cher à ce pays charmant qu'était l'Autriche, des hommes de l'avant-plan de la pensée reprennent ce thème et disent : Puisque géographiquement l'Autriche est située au cœur même de l'Europe, sur un des points névralgiques des contacts entre deux mondes, il faut que ce peuple se rende compte des responsabilités spirituelles d'une telle situation. Sans tomber dans les excès du dirigisme mais aussi sans se laisser aller au régime des parlementarismes impuissants et bavards, l'Autriche doit représenter cet équilibre, cette mesure et ce charme indéfinissable d'un vrai et éternel « humanisme ». A.

Yvan Roullet. — Lettres. Préface de Pierre Maury. Paris, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1947 ; in-12, 194 p., 4.75 frs. s.

Les lettres réunies ici sont, à proprement parler, une biographie, c'est-à-dire la vie intime d'un pasteur protestant de France, théologien (cfr p. 53 et sv.), penseur maurassien qui, tout en étant impressionné par l'ordre catholique séculaire se sent impressionné aussi par la science psychologique d'un Proust. C'est, enfin, un patriote et un résistant, arrêté par la Gestapo et finalement exécuté par elle dans la nuit du 1 au 2 septembre 1944 à Strudhof en Allemagne. — Quiconque a été emprisonné par l'Occupant sait combien ce régime de contrainte matérielle était capable de faire naître une belle liberté d'esprit. Les « lettres » que nous avons lues et deux sermons témoignent de ce miracle. Et rien n'est plus instructif qu'un homme qui dans ces conditions monte aux cimes, — comme le fit le pasteur Roullet. A.

Otto Erich Strasser. — Vinet, sein Kampf um ein Leben der Freiheit. Erlenbach-Zurich, Rotapfel, 1946 ; in-8, 309 p.

C'est au nom de la liberté que la Réforme s'est faite contre l'Église. Mais très vite le protestantisme s'est vu contraint de faire à son tour œuvre d'autorité, d'imposer les nouveaux dogmes, de renforcer la discipline ecclésiastique : tant il est vrai qu'une société, sous peine de tomber dans l'anarchie, doit pratiquer des rites et veiller à ses institutions. C'est contre ces nouvelles contraintes qu'Alexandre Vinet a levé le drapeau de la liberté totale de la conscience. Puis, il a fondé une Église à son tour ; mais il explique sa position et expose ses vues sur les relations entre l'Église et l'État, entre l'individu et la société religieuse à laquelle il appartient et entre les exigences de l'Évangile et les responsabilités personnelles de chacun. Nous avons ici non seulement une biographie de Vinet mais encore un excellent résumé de sa théologie appuyée sur de nombreuses citations. A.

C. Močulsky. — Dostoevsky. Sa vie et son œuvre (en russe). Paris, YMCA Press, 1947 ; in-8, 562 p.

Professeur de latin et de culture occidentale à l'Institut de théologie orthodoxe russe de Paris, mort en mars 1948, M. appartenait à l'ancienne Intelligentsia russe et avait une vingtaine d'années au moment de la « Renaissance » russe de 1910. Ses livres en portent la marque et le charme. Dans ce gros volume, d'une typographie peu élégante, paru à la veille de sa mort et qu'on peut appeler l'œuvre de sa vie, il trace avec un profond amour la biographie littéraire et spirituelle de D. dans l'ordre chronologique de ses écrits. Partout au centre se trouve l'homme en train de résoudre « l'énigme de sa personnalité » (p. 245). L'idéal de l'humanité est le Christ philanthrope mais c'est surtout à dépeindre la psychologie pécheresse de l'homme déchu que D. a excellé. Combien cette espèce de somme nous change heureusement des livres parus récemment sur le grand tragique, en différentes langues non russes et qui frisent pour la plupart le roman-feuilleton. D. C. L.

Peter F. Anson. — A Roving Recluse. Cork, Mercier, 1946 ; in-8, 230 p., 10/6.

C'est une auto-biographie peu commune et charmante que ce livre. L'A. est un descendant authentique et direct de saint Louis de France ainsi que de sainte Élisabeth de Portugal ; son père, amiral de la flotte britannique, est très protestant et conformiste. Destiné au Collège d'Éton où il rencontre ce que la Grande-Bretagne compte de plus riche et illustre, il ne peut y rester à cause de sa mauvaise santé ; se préparant à la carrière diplomatique, il y doit renoncer également à cause de son incapacité à maîtriser les langues étrangères ; il ne peut pas non plus finir sa formation d'architecte ; finalement il entre au noviciat des bénédictins anglicans de l'île de Caldey. Avec toute la communauté il devient catholique romain, mais quitte l'abbaye pour essayer la vie religieuse à Parkminster chez les Chartreux puis à la Grande Trappe et encore chez les franciscains italiens. Enfin, il abandonne la voie monastique tout en restant un catholique fervent et actif. Toutefois son admiration est grande pour Lord Halifax qu'il visite à Hickleton, et pour des communautés protestantes en Écosse. Mais son instabilité et son individualisme sont tels qu'il voyage en France, Italie, Canada, visitant les lieux monastiques les plus intéressants et prenant contact avec tout ce que le monde compte de plus vivant et pittoresque. — C'est un livre rafraîchissant par son non-conformisme authentique, par l'exercice d'une virile liberté au sein du plus orthodoxe catholicisme et par un humanisme toujours vigilant et actif. « The best-laid plans o' mice an' men gang aft agley », dit l'A., mais il poursuit sa Route à la lumière d'une belle étoile. A.

Chancelier Kurt von Schuschnigg. — Requiem. Mémoires (1938-1940). Traduit par André Françon. Paris, Selt, 1947 ; in-8, 328 p.

L'ex-chancelier d'Autriche raconte, dans ce volume, l'histoire des

semaines tragiques au cours desquelles Hitler se rendit maître, par sa manière félonne, de la petite république danubienne. Il y expose ses vues sur l'ensemble de la position de sa patrie dans l'espace balkanique et dans le jeu des forces européennes. Nous regrettons que le caractère de cette revue ne nous permette pas de donner à ce document historique et politique l'analyse détaillée qu'il mérite. D. B. S.

Bulletin analytique de Bibliographie hellénique (1947). Collection de l'Institut Français d'Athènes, fasc. III, IV, V. Athènes, Inst. Français, 1948 ; in-8, 173 à 399 p.

Ce n'est pas la première fois que l'inventaire de cette riche publication est dressé pour les lecteurs d'*Irénikon*. Elle constitue un répertoire complet des différentes publications parues en Grèce : celles-ci sont classées par ordre de matières et un bref résumé indique l'objet du travail. — Les fascicules III et IV renferment les domaines suivants : Littérature, allant de la poésie à la littérature pour enfants, en passant par le roman, les essais et le théâtre. Le seconde section traite des sciences exactes : mathématiques, chimie, physique, météorologie et médecine. Enfin, une troisième section, sous le titre de sciences humaines, groupe la philosophie et les sciences sociales avec leurs applications modernes, puis l'histoire et ses multiples ramifications. — Le fascicule V est réservé aux Revues et Périodiques et aux Tables. Disons que la présentation particulièrement soignée de ce Bulletin rend sa consultation aussi aisée que fructueuse.

D. P. D.

Slavonic Encyclopaedia, edited by Joseph S. Roucek, Ph. D. New-York, Philosophical Library, 1949 ; in-4, XII-1445 p.

Ce volume, sous un titre présomptueux, offre un ensemble de renseignements généralement corrects, mas hétéroclites et fortuits au plus haut degré et de plus, dépourvus d'un plan d'ensemble. Comment s'expliquer autrement, par exemple, que la littérature de l'époque prémongole en Russie soit traitée deux fois, sous deux angles différents : comme littérature russe (pp. 686-688, d'ailleurs intercalée entre la littérature du XIXe siècle et la littérature soviétique) et comme littérature ukrainienne (p. 697). Pour le fameux métropolite et théologien russe du XVIIIe siècle, Théophane Prokopovič, collaborateur de Pierre le Grand, on se serait attendu à autre chose que la remarque savoureuse : « Metropolitan of Novgorod, lived among a library of 30.000 volumes » (p. 1061), surtout lorsqu'on trouve, à côté, tout un article consacré à un autre Prokopovič (Pierre), un apiculteur ukrainien de la première moitié du XIXe siècle et parfaitement inconnu, celui-là. On reste rêveur devant l'absence d'un article consacré à Pouchkine, alors que son contemporain Ryleyev (appelé d'ailleurs « a talented Soviet poet of freedom ») a droit à deux colonnes, et surtout lorsqu'on constate que l'honneur d'ouvrir cette Ency-

clopédie slave revient à un certain Achmed Abdullah, « Russian-born short-story writer ». — Il serait aisé de multiplier de pareils exemples ; ils ne serviraient qu'à montrer qu'un plan déterminé, un sens de proportions et une main ferme de l'éditeur font cruellement défaut à cette Slavonic Encyclopaedia. B. U.

C. Leonardi. — Ampelos. Il Simbolo della Vite nell'arte pagana e paleocristiana. (Bibl. « Ephemerides liturgicae » Sect. hist., 21). Rome, Ed. liturgiche, 1947 ; in-8, XXXVI-265 p., 20 pl. hors texte.

Un ouvrage comme celui-ci appartient à cette série toujours vivante d'études qui, à la trace d'un symbole utilisé sous mille formes par l'antiquité, dégagent une idée mystique comme la *res* d'un sacrement. On se rappelle p. ex. l'excellent petit volume de M. Marrou *Μουσικὸς 'Ανήρ*. C'est la vigne ici qui est étudiée dans son symbolisme païen et chrétien. La symbolique païenne de la vigne se rattacherait au culte de Dionysos ; on la retrouverait même dans l'iconographie chrétienne figurant l'espérance de l'au-delà. La symbolique chrétienne se rattacherait à la « vraie vigne » de saint Jean, à l'eschatologie (terre promise) et au Cantique au *Dilecto vineae* d'Isaïe. Riches et suggestives, les pages de cet ouvrage, de tenue rigoureusement scientifique, appuyé des recommandations de savants maîtres, et muni d'excellentes illustrations, ouvre la voie à beaucoup de problèmes. D. O. R.

Cawthra Mulock et Martin Telles Langton. — The Icons of Yuhanna and Ibrahim the Scribe. London, Nicholson et Watson, 1946 ; in-4, 63 p., 20 pl. et un plan.

L'intérêt de cet album réside dans le fait que les peintures qui y sont reproduites et interprétées, bien que datant de la fin du XVIIIe s., manifestent une fidélité aux diverses traditions artistiques qui ont influencé l'art copte. D'autre part, les introductions, les extraits des synaxaires, la transcription des inscriptions arabes que portent ces icones, la clarté des planches font de cet ouvrage une source pour la connaissance de l'art copte. Et nous conseillerions fort, à qui veut visiter le Vieux Caire avec profit, de jeter aussi un coup d'œil sur la carte placée au début et à la fin de ce volume. D. Th. Bt.

Marguerite Rumpler-Schlachter. — Le Triomphe de la Coupole dans l'Architecture Byzantine. Strasbourg, Le Roux, 1947 ; in-8, 126 p. et 144 figures.

Cette thèse, proposée pour le doctorat ès Lettres à l'Université de Strasbourg, a un grand mérite, celui d'expliquer parfaitement le système architectural de la coupole byzantine, avec toutes les combinaisons architectoniques qui apparurent au cours des âges et dans divers pays. L'A. prévient qu'elle laissera de côté les questions de date, de lieu, d'école.

L'historien de l'art verra tout de même sa tâche facilitée dans cet exposé technique et dans ces explications de la construction des coupoles. Diverses conclusions sont à tirer de cette thèse : la coupole, mode général de couverture chez les Byzantins ; la riche diversité des combinaisons ; le perfectionnement continu du système de la coupole et aussi le grand talent de ces architectes. M[lle] Rumpler a rendu un grand service à la cause byzantine. D. Th. Bt.

Herbert Friedmann. — The Symbolic Goldfinch. (The Bollingen Series. VII). New-York, Pantheon Books, 1946 ; in-4, XXX-257 p., 157 illust.

On ne trouve pas, dans la peinture, d'accessoire symbolique plus fréquemment représenté qu'un petit oiseau, et ceci dans toutes les contrées d'Europe et jusqu'en Russie, depuis la fin du moyen âge jusqu'au baroque. Or, la plupart du temps, ce petit oiseau c'est le chardonneret. — C'est l'oiseau le plus chéri des enfants ; la littérature de l'époque en fait foi. Quel est son sens symbolique ? Il représente l'âme, la Résurrection, le Sacrifice et spécialement la Passion, peut-être la mort. L'A. s'étend plus longuement pour expliquer, par les œuvres d'art et par les lettres, que le chardonneret symboliserait aussi un temps de calamité, la fertilité. Dans la suite de son travail, l'A. étudie la représentation du chardonneret dans chaque pays ou dans chaque école de peinture. Dans la peinture d'icones russes, on ne connaît que deux exemples, ceux cités par Kondakov ; ce dernier croit à une influence italienne. Cet ouvrage ajoute un chapitre à l'étude du symbole en art ; il n'aura pas été inutile, étant donnée la fréquence de cette représentation. Les listes d'œuvres, la bibliographie, les divers index et les reproductions font de ce livre un ouvrage que les savants consulteront aisément. D. Th. Bt.

Celso Costantini. — L'art chrétien dans les Missions. Trad. d'Edmond Leclef. Paris, Desclée de Brouwer, 1949 ; in-8, 438 p., nombreuses illustrations.

Dans la voie de l'adaptation, que préconise l'Église pour les pays de missions, la question de l'art est des plus importantes, étant donnée la place de l'art chez des peuples d'une très ancienne civilisation. Comme c'est autour des édifices du culte que l'art chrétien s'exprime surtout et se développe, il était nécessaire de donner des indications aux missionnaires, afin que les églises et chapelles (et l'on pourrait souhaiter d'autres ouvrages sur le mobilier, les vêtements liturgiques, la statuaire, la peinture, et pourquoi pas la musique ?) soient conçues comme des édifices où chaque chrétien se trouve à l'aise. Cet ouvrage est comme une petite encyclopédie du sujet ; l'architecture, cependant, y a une plus grande part. Tout missionnaire devrait le lire. D. Th. Bt.

Robert P. Blake, Wilhelm Koehler, Paul J. Sachs. — Dumbarton Oaks Papers. Number 3. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1946; in-4, 244 p, 258 grav.

Ce volume comprend quatre études importantes : ERNST KITZINGER, *La tapisserie du Cheval et du Lion de Dumbarton Oaks.* L'auteur étudie en détail et avec un appareil scientifique imposant une pièce remarquable de tapisserie copte. Il la date du VIe siècle. Elle manifesterait une influence perse, mais aussi une main de vrai artiste copte qui aurait créé, au lieu de copier. MILTON V. ANASTOS, traite en deux pages de l'*Origine alexandrine de la topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes.* Ce titre indique que l'A. nie, preuves à l'appui, que ce traité fût écrit au Sinaï. L'origine syrienne des miniatures de ce ms. est donc combattue. ERNST KITZINGER étudie *La ville chrétienne primitive de Stobi.* Ce site de la vallée du Vardar, en Yougoslavie, à 160 km N. de Salonique, est connu et étudié depuis près d'un demi-siècle. L'auteur a jugé utile de rassembler tout ce qui a déjà été écrit et publié à son sujet ; œuvre utile dont on lui sera reconnaissant parce que Stobi contient des restes importants d'édifices chrétiens, des mosaïques remarquables comme aussi des ruines romaines, d'une synagogue, etc. Stobi offre des monuments des premiers siècles et jusqu'au VIe et VIIe. La dernière étude est celle d'HERBERT BLOCH sur *Le Mont-Cassin, Byzance et l'Occident au début du Moyen Age.* L'importance du Mont-Cassin, comme lien entre l'Orient et l'Occident, est connue. Mais, dit l'A., ce n'est pas uniquement dans les Beaux-Arts qu'il faut l'étudier. Il a donc entrepris une étude générale à laquelle l'histoire, la philologie et l'art apportent leur contribution. Le Mont-Cassin joua un rôle lors du schisme de 1054, prit position dans la politique pontificale en ce même siècle, et demeura toujours désireux de maintenir des relations et des sympathies avec Byzance, ses empereurs, ses artistes. Dans ce travail, l'A. signale également les relations monastiques entretenues avec le Mont-Cassin des moines d'Orient : l'Athos. Il a rempli son programme en ne négligeant rien de ce qui pouvait illustrer cette belle histoire. — Ajoutons que le volume enrichi d'admirables phototypies fait honneur à ses éditeurs. D. Th. Bt.

Jan Sandecki (Malecki). — Ewangeliarz z początku XVI w. i dwa póżniejsze druki polskie tegoż autora. Wydal i wstępem poprzedzil Jan Janów. Cracovie, Polska Akademia Umiejętności, 1947; in-8, CLVIII-192 p., pl.

Cette édition d'un Évangéliaire polonais du début du XVIe siècle est faite d'après l'unique exemplaire imprimé connu, et malheureusement fort défectueux, conservé autrefois à Lwów. Parmi les très peu nombreuses traductions de l'Évangile en ancien polonais, le présent Évangéliaire offre le texte le plus étendu : on conçoit donc très bien l'intérêt de cette édition. L'A. y a joint une étude détaillée du texte et une biographie du traducteur, suivies de deux autres opuscules de ce dernier. B. U.

Simone Maillard. — Vézelay. Introd. de B. Zimmer, photogr. d'E. Janet le Caisne. Paris, Éd. du Chêne, 1947 ; in-8, 15 p., 74 pl. hors-texte.

Les craintes de P. Mérimée, au siècle passé, n'ont plus, heureusement, de raison. Vézelay, conservé, redevenu grand centre de pèlerinages, confié aux PP. Bénédictins de la Pierre-qui-Vire, voit et verra encore de grands jours. Actuellement, de nombreuses publications d'art sont consacrées à ce précieux sanctuaire. L'édition présente, met à la portée de tous de très belles images qu'on ne se lasse pas d'admirer. D. Th. Bt.

Irena Piotrowska. — The Art of Poland. New-York, Philosophical Library, 1947 ; in-4, XIV-238 p. 155 fig., 5 pl.

I. P. a écrit cet ouvrage pour condenser son enseignement de quinze années en Amérique. Elle veut donner un aperçu général de l'art polonais, montrer sa diversité, sa vitalité, comment il est en relation avec les influences étrangères et comment aussi il a quelque chose de propre. Ce sont trente-quatre chapitres qui envisagent les divers arts, majeurs et mineurs. On se demande pourquoi sous ce titre général, il n'est pas fait aussi mention de la musique, du théâtre et de la littérature. Tel quel cet ouvrage, abondamment illustré, et qui cite beaucoup de noms d'artistes, passés ou contemporains, dont les œuvres sont appréciées et demandées à l'étranger, est un compendium capable de satisfaire qui veut connaître quelque chose de l'art polonais. D. Th. Bt.

J. M. Richards. — The Bombed Buildings of Britain. Londres, The Architectural Press, 1947 ; in-4, 202 p., nombreuses illustrations.

Une édition de cet ouvrage avait déjà paru en 1942 ; elle ne couvrait que les « blitz » de 1940-41 : le présent volume couvre toute la guerre. Les éditeurs ont voulu conserver, comme dans un obituaire, le souvenir de tant de monuments historiques. C'est un recueil d'histoire contemporaine que ces images de ruines, avec ce caractère poignant qu'elles ont, car des contemporains ont vécu, souffert, prié dans ce qu'elles étaient : quelque chose de la vie humaine et de la vie religieuse aussi. De brèves notes historiques donnent dates et noms ; un jugement sur la valeur artistique, une image de l'état antérieur font aussi de ce recueil un livre d'histoire de l'art en Angleterre, tant pour l'architecture civile que religieuse. Une belle édition.
D. Th. Bt.

Robert Ernst. — Die Welt von Morgen. Eupen, Laizer, 1948 ; in-8, 136 p.

L'éditeur de la petite revue belge en langue allemande *Heiland* nous présente dans ce volume une collection d'articles antérieurement parus dans ce périodique ou dans d'autres revues belges. L'A. y étudie la relation

du christianisme avec d'autres grands systèmes religieux tels les idées de Berdiaev, le Confucianisme, le Bouddhisme et même... l'Espéranto ! Ce syncrétisme caractérise bien certaine mentalité moderne. On peut regretter que l'A. n'ait pas posé les problèmes plus exactement et qu'il ne les ait point développés à la lumière des grands principes théologiques. Cela nous met mal à l'aise de voir traiter des questions telle par ex. celle du « saint dans le monde » de manière qu'elle devienne, en quelque sorte, une question de parti. D. B. S.

J. Coppens. — Notata de Traditione divina. Anvers, Standaard, 1945 ; in-8, 36 p.

Publication et commentaire d'un manuscrit inédit du XVIIIe s. trouvé à Louvain et utile pour l'histoire de la faculté de théologie de l'Université catholique. D. T. B.

Dom Raoul Hamel, O. S. B. — La Vie liturgique : Messes du dimanche. Saint-Benoît-du-Lac, Abbaye, 1946 ; in-12, 392 p., 2 doll.

« Ce livre a été écrit pour le grand public ; son but est d'édification ». Tel est le point de vue de l'A. Plus sermonnaire que commentaire liturgique, cet ouvrage est constitué d'un cycle de petits articles publiés dans *Le Devoir*. Comme recueil il n'échappe pas au reproche de superficialité que l'A. aurait évité en le publiant plus tard à la fin du programme qu'il s'est tracé. En effet, le manque de plan fixe, de sûreté historique, les développements trop lointains, l'insuffisance des articles sur Noël et Pâques, p. ex., rendent pareille publication prématurée. On peut cependant en attendre un heureux rayonnement en raison de l'aisance du débit, la souplesse dans le maniement de la sainte Écriture (un chrétien n'aime cependant pas les traductions « jéhovistes »), et l'exploitation d'une large connaissance des auteurs littéraires et spirituels modernes. D. M. F.

Pierre Charles, S. J. — La Prière de toutes les choses. Trois séries de trente-trois méditations. (Coll. Museum Lessianum, sect. asc. myst., n° 46). Bruxelles, Édit. Universelle, 1947 ; in-8, 170 p., 50 frs. b.

Après la « Prière de toutes les heures », celle de « toutes les choses ». Chaque méditation part des évocations évangéliques d'un thème de la vie quotidienne pour appuyer que la banalité des petites choses n'enlève rien à leur importance spirituelle. Ce recueil est propre à plaire à nos contemporains par la jeunesse, le bon sens et la compréhension des mœurs qui s'en dégagent. D. M. F.

RELATIONS

Oliver Tomkins. — The Wholeness of the Church. Londres, S. C. M. Press, 1949 ; in-12, 126 p., 5/—.

Les lecteurs d'*Ir.* connaissent bien l'A. comme secrétaire général adjoint du Conseil œcuménique et secrétaire de sa Commission *Foi et Constitution.* S'inspirant de théologiens tels que A. M. Ramsey, A. Richardson et A. Vidler, et puisant à sa riche expérience personnelle, il traite d'un sujet aussi difficile que la « nature de l'œcuménisme » (*Ecumenicity*) ; il aurait voulu en faire le titre de son livre mais en fut dissuadé par l'éditeur ; il en choisit un autre d'aspect moins rébarbatif, croit-il, et signifiant à peu près la même chose. Conformément à la double expérience pastorale et œcuménique et même à la double vocation de M. T. cette chose est étudiée sur deux plans, l'universel et le local qui sont interdépendants quand ils sont ce qu'ils doivent être. Sur les deux, la base de l'œcuménisme est l'unité dans le Christ des Églises chrétiennes séparées malgré leurs divisions; son essence, la découverte du Christ vivant en elles d'une façon cachée et imparfaite avant l'apparition de l'Église intégrale ; son but, le renouveau de l'Église et finalement des âmes. C'est sans doute ce dernier point de caractère pastoral, qui est le plus cher à l'A. et qui explique sa double vocation. A moins de rester dans l'abstraction intellectualiste, l'œcuménisme doit donc passer à l'action, et sur les deux plans, mais, pour bien faire, d'abord sur le plan local (ce qui s'est fait trop peu jusqu'ici dans le Mouvement œcuménique). L'action prendra quatre formes principales : le témoignage de l'Évangile, l'unité chrétienne, la responsabilité en matière sociale et politique, la compassion chrétienne. — Ceux du dehors sont portés à croire que c'est le travail unioniste qui détient le primat dans l'œcuménisme ; de fait, c'est l'évangélisme, tandis que, isolé des autres activités ou les dominant, l'unionisme pourrait faire avorter l'Église intégrale et renouvelée, et la remplacer par un amalgame d'Églises non repenties. L'A. nous donne deux descriptions de l'« Église intégrale » ; une première, idéale : « l'unité de toute vie humaine, une intégralité bien équilibrée de travail ; les métiers ,la vie de famille, la vie de communauté, l'érudition, les jeux, l'art, tous liés ensemble en un sacrifice vivant et joyeux offert à Dieu dans le culte, par l'union au Verbe fait chair et dans la puissance de l'Esprit » (p. 71). L'autre vue est tirée des expériences confessionnelles que M. T. a eues, et forme comme des prémices de l'intégralité future ; pour des yeux catholiques elle semble entachée de dilettantisme. Le volume s'achève sur une perspective eschatologique, par une courte bibliographie et un bref index. Signalons avec plaisir que l'A. montre une intelligente sympathie envers la position œcuménique de l'Église catholique (p. 44). — En somme ce petit mais important livre expose fidèlement l'idéologie du Conseil œcuménique. Comme celle-ci évolue, souhaitons que l'A. reste encore dans l'œcuménisme uni-

versel (souhait qu'il voudra bien nous pardonner) et nous livre d'autres fruits de son expérience et de sa réflexion. D. C. L.

Lorenz Volken. — Der Glaube bei Emil Brunner. (Studia Friburgensia, N. F.). Fribourg (Suisse), Paulusverlag, 1947 ; in-8, XVIII-223 p.

Cet ouvrage est une étude critique de la conception de la foi chez E. Brunner : les 150 premières pages sont consacrées à un patient exposé de la doctrine brunnérienne ; les 70 dernières à une aussi patiente que pénétrante réfutation des méprises et malentendus de cette doctrine, qui conçoit l'acte de foi entièrement comme une « rencontre » personnelle, en opposition et à l'exclusion de l'aspect d'adhésion intellectuelle à un enseignement (*Fürwahrhalten*). — En se fondant sur les meilleurs interprètes autorisés de la doctrine catholique, l'A. démontre comment le *Fürwahrhalten* dans l'acte de foi suppose et implique — sans s'y opposer — la *Personbegegnung*. Cette étude est d'autant plus importante que l'acte de la foi a été souvent conçu d'une façon trop intellectualiste (influence de la théorie augustinienne de l'illumination, cfr p. 191), et que, d'autre part, par complaisance envers certaines tendances philosophiques récentes, les auteurs modernes s'exposent à ne plus apercevoir nettement la juste corrélation entre les deux aspects de l'acte de foi qui cependant, se trouvent déjà si compréhensivement harmonisés dans la synthèse théologique de Thomas d'Aquin, ainsi que l'A. ne manque pas de le souligner. D. T. S.

Dr. Wilhelm Stählin. — Katholisierende Neigungen in der evangelischen Kirche. Stuttgart, Schwabenverlag, 1947 ; in-8, 37 p.

Nous avons déjà eu l'occasion de citer ce rapport intéressant (*Irénikon* 1949, pp. 280-281). L'évêque luthérien réplique ici à ceux qui mettent en garde contre les « tendances catholicisantes » dans l'Église évangélique d'Allemagne d'après-guerre. C'est une réponse ferme, libre de tout « complexe » confessionnel, sentimental et borné. D. T. S.

Pierre Bourguet. — Protestantisme et Catholicisme. (Coll. « Protestantisme »). Paris, Éd. « Je sers », 1949 ; in-12, 162 p.

Dans l'introduction de son étude, l'A. relève qu'un climat nouveau imprègne aujourd'hui les rapports entre catholicisme et protestantisme. Si les protestants ont des choses à apprendre au contact des catholiques, le protestantisme n'a-t-il pas contribué (ne fût-ce que par « osmose ») à l'éclosion de certains symptômes de réveil dans le Catholicisme contemporain ? (Renouveau biblique, certaines préoccupations liturgiques, apostolat des laïcs) ? Mettant ses lecteurs en garde contre tout « assaut de sentimentalisme » l'A. entend contribuer à ce que ces rapprochements se fassent dans la profondeur de la vérité, et nous présente à cet effet une

étude comparée des principales doctrines catholiques et protestantes. Elle consiste dans une confrontation point par point des deux enseignements au moyen de citations textuelles empruntées aux écrits des Réformateurs d'une part, et au catéchisme du Concile de Trente, de l'autre ; le tout sans aucun commentaire. Aussi n'en ferons-nous pas nous-même, tout en exprimant le vœu que ce petit ouvrage serve d'instrument de discernement et d'intelligence « pour connaître le mystère de Dieu, à savoir le Christ » (Col. 2, 2). D. T. S.

Jacques de Bivort de la Saudée. — Anglicans et Catholiques. Le Problème de l'Union anglo-romaine (1833-1933). Bruxelles, Goemaere, 1948 ; in-8, IV-276 p.

« Depuis un siècle, un souffle mystérieux de l'Esprit passe sur les populations d'outre-Manche » (p. 229). Après avoir rappelé en quelques pages rapides les faits et les personnes du Mouvement d'Oxford, l'A. expose les espérances et les déceptions des premières années de l'amitié entre Lord Halifax et l'Abbé Portal. La déclaration de l'invalidité des ordinations anglicanes (1896) ayant mis un terme provisoire à leurs efforts unionistes, l'Appel de Lambeth vint leur donner une nouvelle impulsion. C'est alors une des belles « histoires » de l'Œcuménisme qui commence : celle des conversations de Malines, auxquelles est consacrée la majeure partie du volume. — Ce tableau, tracé avec compétence, ne manque pas d'ombres ; les difficultés auxquelles on se heurtait, devenaient, selon le mot du Cardinal Mercier lui-même, de plus en plus « obsédantes ». Mais ces événements ont une valeur de symbole : ce fut une lutte avec l'Ange, à l'aurore d'une nouvelle époque. Tout cela finirait peut-être dans un cuisant sentiment d'impuissance, mais non sans la bénédiction du ciel. Dans quelques chapitres terminant l'ouvrage, l'A. montre bien la complexité du monde religieux anglais, ainsi que quelques symptômes prometteurs pour l'avenir de l'Église d'Angleterre. — Ce livre intelligent et respectueux constitue une excellente introduction au problème de l'union anglo-romaine. Onze gravures en évoquent la physionomie humaine.

D. T. S.

Imprimatur.

P. Blaimont, vic. gen.
Namurci, 1950.

Cum permissu Superiorum

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*

COMPTES RENDUS

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*

Irénikon

TOME XXIII

2e Trimestre. 1

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQU